كتاب

المجموع في المحيط بالتكليف

لقاضي القضاة أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد المعتزلي

المتوفى سنة ٤١٥ هـ . - ١٠٢٤ م .

وهو من جمع الشيخ الإمام أبي محمد الحسن بن أحمد

ابن متويه علي بن عبد الله بن عطية

ابن محمد بن أحمد النجراني

المتوفى سنة ٤٦٩ هـ . - ١٠٧٦ م .

عني بتصحيحه ونشره

الأب جين يوسف هوبن اليسوعي

الجزء الأول

المطبعة الكاثوليكية - بيروت

السِّفر[1] الأول من المجموع في المحيط بالتكليف

لقاضي القضاة ابو الحسن عبد الجبّار بن احمد وهو من[2] جمع الشيخ الامام ابي محمد الحسن بن احمد بن متويه على بن عبد الله ابن عطية بن محمد بن احمد النجراني[3].

١) ت ى : — السفر ؛ ر : الجز . — ٢) ر : — لقاضى القضاة ابو الحسن عبد الجبار بن احمد وهو من . — ٣) ر : — على بن عبدالله بن عطية بن محمد بن احمد النجراني .

مقدّمة

في غمرة من القلق الذي ساور المتخصّصين بعلم الكلام الاسلامي وكفّهم عن التعمّق فيما نشأ من المسائل ، تبرز مشكلة فوق جميع المشاكل ،ألا وهي عدم الوضوح والجلاء عن هذا العلم . وكان من المحال مما لدينا من المواد أن نكوّن لنا رأياً واضحاً فيما يدلّ عليه الكلام حقاً في قراره . فكل شيء يظلّ مبهماً مرتبكاً فيما لو أردنا ألاّ نكتفي بالمعلومات العامّة عن وحدانية الله والانتخاب الخ... بل أن نفتش عن البراهين التي باستطاعتها أن تحيي معتقد الاشعرية وخلفائها . وبياناً لما نريد ان نقول فلنأخذ مثلاً تعاليم الأشعري عن ارادة الله أو عن روية الله في « الابانة » . فان هذا العرض لا يزال ناقصاً كل النقص ومرتبكا كلّ الارتباك ، كلما حاولنا ان نتعمق في تفهّم الأدلة عليه ولو كنّا ملحّين بالتعليم الرسمي عن هذه النقاط . وما قلناه عن الأشعري يمكننا ان نطبّقه على اكثرية المؤلفين وخصوصاً على من عاشوا في اجيال الأشعرية الأولى . ولم ينجل الغموض الاّ بظهور الجويني والغزالي والايجي وغيرهم ممن يمكن بكل طمأنينة ان تدرج في مذهبهم معطيات المعتزلة لكونهم يجارون التعليم الرسمي . فهم، بخلاف اسلافهم ، حاولوا أن يبحثوا في الالهيات لا في الجدليات فقط ضد خصومهم المعتزلة والحنابلة . هذا الروح الجدلي المتواصل هو ما جعل الاشعرية قبل كل شيء ردّة فعل حارة متواصلة حتى انها لم تستطع ان تجد روحها اللاهوتية الخاصّة. فهي لم تصبح لاهوتاً في ذاتيه الاّ بعد اجيال ، عندما زال خطر المعتزلة ولم يبقَ للحنبلية المتطرفة ما كان لها من القوة الاولى . فردّة الفعل تلك وهذه المقاومة المتواصلة هي التي حرمته السلطة الهادئة على نفسه وكان من الواجب أن يحصل عليها كمدرسة للاتّزان العقائدي .

وهناك عامل ثان اعجز المتخصّصين بالكلام واتعبهم ،إلاّ أنه من جهة أخرى يدعو إلى الإعجاب بأولئك المؤلفين مثل غرديت وقنواتي وجولدزيهر وتريتون ومونجمري وات وارنلدز وهورتين والبر نادر وغيرهم ممن حاولوا القيام بعمل لا طائل تحته . هذا العامل

الآخر هو انه لم يترك لنا وسيلة للحكم على موقف الخصوم الأولين الحقيقي وعلى مزاياهم الخاصّة. فمعلوماتنا عن الحنابلة أوفى كثيراً بما نجده في مؤلفات السيد لاوست الممتازة. ولكن ما لدينا عن المعتزلة؟ فنحن لا نعرفهم الاّ باعتراضات معلمي وشارحي العقيدة الصحيحة الذين حاولوا ان يدحضوهم. فالشعور بالنقص وعدم الرضى متأتٍ من أنه ليس لدينا دراسة رسمية عن المعتزلة الصحيحة وانه يلزمنا ان نكتفي بالمراجع فقط وهي مراجع كثيرة نقلها الخصم كما امكننا ان نتحققه بامانة من مؤلفات لا تحصى لكتاب معتزليين. والكتب التي تعدّد مذاهب المعتزلة مذهلة في ذاتها وخصوصاً لأن معظم ما كُتب كتبه خصومهم «كمقالات الإسلاميين» للاشعري و «الفرق بين الفرق» للبغدادي و «كتاب النحل» لابن حزم، ولكنها أبعد من أن تولينا هذا الرضى الذي لا يمكن بدونه لدرس الكلام أن يثير اهتمامنا طويلاً. فنحن في حاجة إلى ان نرى الخصم ونسمعه، ولا نكتفي بنصوص منقولة خالية من روحه بل نطلب نصوصاً مكسوّة ومزدانة بأنفاسهم.

انما لهذا الموقف الذي كان لا يحمل على الأمل، مخرج هو الآن في طريق التحقيق. لقد عرفنا من زمان طويل «كتاب الانتصار» للخيّاط وقد أعيد طبعه حديثاً مع ترجمة فرنسية لالبر نادر في «ابحاث معهد الآداب الشرقية في بيروت» مجلد ٦ ١٩٥٧. لكنه، رغم اهمّيته ككتاب ردود، لا يبيّن لنا طريقة المعتزلة وادلتهم اللاهوتيّة. إلاّ أن ما يبشر بمستقبل جديد لدرس الكلام هو اكتشاف غير منتظر لكتب المعتزلة اطلعت به البعثة العلمية لمعهد المخطوطات في الجامعة العربية. واغنى مركزين الآن لمصادر المعتزلة هما المكتبة الامبروزيوسية في ميلان التي تمكّنت في سنة ١٩٤٠ من الحصول على ١٦١٠ مخطوطات وردت اليها من اليمن والمجموعة الحديثة التي اكتشفتها بعثة الجامعة العربية، وهي الآن تحت الفحص والدرس. والبعثة التي ارسلت الى اليمن تحت اشراف السيد خليل نامي ومعاونة السيد فؤاد رئيس قسم المخطوطات بدار الكتب المصرية استطاعت ان تطّلع على مكتبات كثيرة عامّة وخاصّة تشتمل على آلاف من المخطوطات، كما استطاعت ان تصور عدداً منها بالمكروفيلم. إن الحصاد وإن لم يصفّ تماماً فهو يبشر بغنى لم يكن متوقعاً ولا سيما من كتابات المعتزلة تلك المؤلفات التي ينبغي أن نقف على سرّها لنبلغ الى معرفة الكلام حسب قيمه الحقيقية[1].

---

١) فيما يخصّ بعثة اليمن راجع ك. ى. نامي: «البعثة المصرية لتصوير المخطوطات العربية في بلاد اليمن» القاهرة ١٩٥٢، وفؤاد السيّد: «مخطوطات اليمن» في مجلة معهد المخطوطات العربية ١ (١٩٥٥)، ص ١٩٤– ٢١٥. فهذان المؤلفان يصفان اهم لمخطوطات المعتزلة في اليمن.

لكن هذه المؤلفات ليست لأقدم مؤلفي المعتزلة «كالنظّام» و«أبي الهذيل»، بل لمن خلفهم من كتاب عهد المعتزلة. فهم انضج من وصل الينا ممن كتب من المعتزلة ومنهم القاضي الكبير عبدالجبّار المتوفى في ٤١٥/١٠٢٤ هـ. فان اكتشاف بعض مؤلفاته سيفتح لنا آفاقاً واسعة كانت لا تزال حتى الآن مغلقة دوننا.

واعظم ما في هذه المكتشفات كتاب «المغني» وهو دائرة معارف المعتزلة لعبد الجبّار في ستة عشر مجلداً. يمكن الاطلاع على وصف لها في مزيج (Mélanges) معهد الدروس الشرقية للدومنكان في القاهرة مجلد ٤ (١٩٥٧) ص ٢٨١–٣١٦، ومجلد ٥ (١٩٥٨) ص ٤١٧–٤٢٤. وهو اكتشاف يفتح مجالا جديداً واسعاً للدراسات العميقة. والمجلّدان المنشوران حتى الآن من «المغني»: «خلق القرآن» و «اعجاز القرآن» يدلاّن صراحة على سمتهما العلمية وغناهما اللاهوتي.

وُجدت مع «المغني» نسخة من تأليف لاهوتي لعبدالجبّار «مجموع في المحيط بالتكليف» في اربعة مجلّدات ولم يكن لدينا منها حتى الآن الاّ المجلّد الاول:

١ — في مخطوط (Orientalische Abteilung der deutschen Staatsbibliothek Glaser 52, Ahlwardt Katalog 5149).

وهو جزء من مجموعة اد. چلازر احضرها من اليمن في إحدى رحلاته العلمية في ١٨٨٣ — ١٨٨٤ و١٨٨٥ — ١٨٨٦ ومحفوظ الآن في (Das Depot der ehemaligen Preussischen Staatsbibliothek in der Universitätsbibliothek Tübingen).

٢ — وفي مخطوط ذكره قبلاً ريتير (*Der Islam*, XVIII p. 42.) وهو موجود في مكتبة تيمور باشا وانتقل بعد ذلك الى دار الكتب في القاهرة.

٣ — وفي مخطوط وجد في وقف كايتاني (Caetani) في مكتبة مجمع لينشيه (Académie des Lincei) ٢٠ في روما وصدر من اليمن ايضا.

ونحن ننشر هنا الجزء الاول من هذا التأليف. امّا كون المجموع قائماً على اربعة مجلّدات فلم نعلم به الاّ من الاكتشاف اليمني لان المجلّد الاوّل من مخطوط توبينچن لا يذكر عدد المجلدات بل يأتي بهذه الخلاصة: «تم الكتاب وهو الجزء الاوّل من كتاب المحيط»، وهي خلاصة غير موجودة في المخطوطين الاخرين في القاهرة واليمن.

إنّ كتاب المحيط «كالمغني» كُتب إملاءً، ونسخه «ابن متويه» كما ورد في المجلدات الاربعة: «وهو من جمع الشيخ أبي محمد الحسن بن احمد بن متويه» المتوفى في ٤٦٩ هـ — ١٠٧٦ م، وذلك بعد خمسين سنة من وفاة المعلم الأكبر نفسه.

إنّ ما نالنا من السرور في دراسة هذا النص نرجو ان يشاركنا فيه كلّ من يطلعون عليه . فهنا لا صراع متواصل مع الخصوم للتغلّب عليهم بل جـــدل ردّي بين اصحاب من مدرسة واحدة وإخوان ذوي روح واحدة من أشهر رجال المعتزلة . فنحن وان لم تكن لدينا تآليف اعاظم معلمي المعتزلة من الرعيل الأوّل فان اسماءهم وآراءهم موجودة هنا : « كالنظّام » و « ابي هاشم » وابيه « ابي علي » (الجبّائي) و « ابي اسحق » وغيرهم .

واذا تأملنا فهرست الفصول في هذا المجلّد الاول من « المحيط » وقابلناه بفهرست « المغني » الكبير المنشور في *(MIDEO)* ٤ (١٩٥٧) ملنا الى الاعتقاد أن كثيراً مما في « المجموع » هو نسخة او موجز عن « المغني » . ولكن لا شيء من ذلك . فقد أتيح لنا ان درسنا المجلدين الاولين المنشورين حتى الآن من « المغني » فتبيّن لنا من ذلك ان المواضيع التي عولجت فيهما وان تكن هي نفسها وآراء المؤلف التي وردت وان ظلت هي نفسها ، غير ان طريقة معالجتها قد لا تكون دائماً صريحة وتقليدية ولا مدعومة ولا كاملة كما هي في « المغني » . وقد اتّخذ المؤلف من الحرية والاستقلال ما يوجب مراجعة النصّين لتتميم « المغني » ما دام الكل في « المجموع » معتبراً من التكليف . ونحن وان وُجدت مراجعات لا نظنها محتملة في المؤلفين الآخرين اللذين لم نستطع مقابلتهما ، فقد بدا لنا من الصواب ان نقوم بهذه المخاطرة لأن كل مؤلّف معتزلي ، شأن أي مؤلّف آخر كُتب بهذا الروح الناضج الرزين كروح عبد الجبّار ، لا يمكن الاّ أن يكون نافعاً ومفيداً جدّاً .

إن نشر مخطوطات المعتزلة الصحيحة لضروري. فان العلماء اليوم يفتّشون في الاسلام عن مبادئ ترتكز اليها معرفة الإنسان . وهذه المعرفة ستفسح توجيهاً جديداً نابعاً من معطيات اسلامية صرف. ولهذه المعرفة ستكون العقيدة المعتزلية سنداً وقوّة . ومثلاً على ذلك ما نجده في الجزء الاوّل في الصفحة ٣٩٣ فيما يتعلق بغير المؤمنين :

> « والزمناهم ان يجب الصبر على الكفر وغيره ويقبح الجزع عليه كما ثبت مثله في الامراض والمصايب لانهما جميعاً من خلقه تعالى للضرر به من دون ان يكون لواحد منهما عاقبة تقع بل فعله لان الملك ملكه او يكون الغرض في احدهما امكان الاستدلال به عليه فهذا قايم في الاخر. ويلزمهم ان يكون الكافر من حيث لا يقدر معذوراً لان العذر في ان لا يقدر المر على فعل من الافعال ابين من العذر من ان لا يعلم » .

إنّ عنوان الكتاب نفسه عرضة للتغيير : « الكتاب المجموع في المحيط بالتكليف» وهو العنوان المستعمل غالباً . وقد يُذكر بدون « بالتكليف» ؛ واضيف اليه في نسخة « دار الكتب » في القاهرة : « في العقائد » وهذه لم نجدها في موضع آخر . ولكنها تدل على ان الكتاب هو كتاب عقائدي حقاً .

والكتاب مقسم إلى اجزاء يشير اليها بالاول والثاني الخ . اما مخطوط القاهرة فيقول (ما عدا ١ ، ٢ ، ٣) السفر الاول ، السفر الخامس . ومما يلفت النظر ان هذا التقسيم اسفاراً هو كالمستقل عن موضوع البحث بنوع انّا نجده في اثناء مقال يتتابع في القسم التـــالي .

والمواضيع الكبرى التي تناولها البحث في هذا المجلّد هي : الكلام في التوحيد ؛ في الصفات ؛ في العدل ؛ في الافعال ؛ في الإرادة ؛ في القرآن ؛ في التولّد .

ومختلف الأقسام والاسفار مجزّأة الى ابواب والابواب الى فصول . وما يعرف في مخطوط توبينجن بالمجلد الاول (الجزء الاوّل) فانه يشتمل على الأسفار التسعة الاولى .

واليك وصف المخطوطات الاربعة التي اكتشفت :

مخطوط القاهرة (تيمور باشا وهو الآن في « دار الكتب ») ونشير اليه بحرف «ق» وهو الاقدم (ومخطوط اليمن لم نتمكن من تحقيق تاريخ نسخه) هو مؤرّخ في ١٨ رمضان ٦٨٣ هـ بيد الناسخ « علي بن عبد الله بن عطية النجراني » وخطه نسخي قديم وهو غالباً بدون تنقيط وأحياناً بدون تدقيق مع تصرّف بالنسج على هواه . وهو يشتمل على ٢٦٣ صفحة والصفحة ٢٧ سطراً والسطر بين ١٨ و ٢٠ كلمة .

ومخطوط توبينجن ونشير اليه هنا بحرف «ت» مؤرّخ في ١٣ جمادى الثاني ٦٩١ هـ بيد ناسخه « محمد علي بن يوسف البطلمي » بالخط النسخي القديم . وهو أحياناً كثير النقط وأخرى قليلها حتى في الزم الكلمات . وهو متقن بالاجمال لكن فيه مقاطع لا تقرأ . وبعض صفحاته الاولى (١ — ١٠) مفقود . وهو يحتوي على ٢٢٠ صفحـــة مزدوجة تشتمل الصفحة على ٢١ سطراً والسطر على ١٨ او ١٩ كلمة . والأرقام في آخرها غير واضحة . فبين صفحة ٢١٥ ظ و٢١٦و نجد الصفحات التالية بينما نجد الصفحات ٢١٥و و٢١٦ظ قبل الصفحة مقام الاخيرة ٢١٩و و٢٢٠ظ .

اما مخطوط اليمن الذي نشير اليه هنا بحرف «ي» فلم نجد له تاريخاً ولا اسماً لناسخه الاّ الكتابة الآتية على صفحة الاولى :

« هذا من كتب الوقف منقولاً من ظفار بامر مولانا أمير المؤمنين المتوكّل على الله حفظه الله وأحيا به معالم الدين وأمر بوضعه في المكتبة العامة الجامعة لكتب الوقف التي امر بعمارتها بازاء الصومعة الشرقية بالجامع الكبير المقدس بمحروس مدينة صنعاء وحرر بتأريخه شهر ربيع الاول سنة ١٣٤٨ » .

خطه نسخي قديم ينقصه النقط عادة والكتابة سريعة غير منظّمة ولا متقنة ولكن النص اصح من نص القاهرة . والجزء الاول اي تسعة الاسفار الاولى تشتمل على ١٦٣ صفحة مزدوجة وتحتوي الصفحة ٢٤—٢٦ سطرًا والسطر ٢٠—٢٢ كلمة .

اما المخطوط الروماني الذي نشير اليه هنا بحرف «ر» فهو مؤرّخ في ٣ ربيع الاخر ٦٩١ هـ — ١٢٩١ م بالخط النسخي القديم وهو غالبا بدون تنقيط وأحيانا بمقاطع لا تقرأ . وهو يشتمل على ١٦٩ صفحة مزدوجة وتحتوي الصفحة ٢٥ — ٢٦ سطراً والسطر ١٨ — ٢١ كلمة . ويتم هنا في صفحة ٣٩٥ بهذا الخبر : « اتفق فراغه بكرة يوم الثلاثا في النصف الاول من شهر ربيع الاخر سنة احدى وتسعين وستماية غفر الله بكاتبه » .

. . .

وقد شئنا في طبع هذا النصّ ان نحتفظ بصورته الأصلية وننشر كتابته الاصلية القديمة . ولذلك يجب ملاحظة القواعد الآتية :

١) الهمزة المتطرفة محذوفة : دعا ، الما ، المر .

٢) الهمزة المتوسطة تكتب يا : لين (لئن) ، ليلا (لئلا) ، الفايدة ، الدايم ، الملايكة ، حايط ، الشرايع ، قايل ، سايل الخ .

٣) يزيد النصّ احياناً الالف بين المضاف والمضاف اليه : اولوا العلم ...

٤) الكتابة لا تزال أحياناً متأثرة بالسريانية في استعمال الواو بدل الالف كما في : حيوة ، صلوة .

٥) الألف الطويلة تحلّ محلّ الألف المقصورة : يبنا ، يبنى .

٦) تقوم مقام الالف الطويلة المتطرفة ى : هذى ، كذى .

٧) التاء المربوطة مكتوبة أحياناً بدلا من المفتوحة : متفقت ، متفقة ...

٨) الهمزة التي تسبق الالف المتطرفة محذوفة أحياناً : جزا (جزءًا) .

٩) يزيد النصّ أحياناً الالف في غائب الفعل : تبدوا ...

١٠) يستعمل النصّ الالف الطويلة بدلا من ى : الصدا ، استثنا ...

الدلالة على الاعلام وعلى الآيات القرآنية والالفاظ الاصطلاحية لا نذكرها الا في آخر المجلّد الرابع . وسنختم كلّ مجلّد بفهرس محتوياته .

. . .

يبقى علينا ان نقوم بوفاء دين عزيز علينا، تقيدنا به خلال اعدادنا هذا الكتاب. فاول شكرنا لمدير الـ (Orientalische Abteilung der deutschen Staatsbibliothek) الدكتور چويدو اوستر وللدكتور و. ڤيه نيزل اللذين تفضّلا وصرّحا لنا بنشر مخطوطها هذا؛ ثم لرئيس قسم المخطوطات العربية بالمكتبة الوطنية في مصر (دار الكتب) السيد فؤاد السيّد الذي قدم لنا شريطاً لمخطوط القاهرة (ق) وصورة لنسخة اليمن؛ ولحضرة الاب قنواتي الدومنكي الذي طالما شجعنا على مواصلة هذا المشروع ؛ وللاب ارى روست كرليوس . ونخصّ بالشكر الاب موريس طالون اليسوعي مدير معهد الآداب الشرقية بجامعة القديس يوسف في بيروت الذي شاء أن يضمّ هذا المؤلف إلى سلسلة « ابحاث » منشورة تحت إدارة معهد الآداب الشرقية في بيروت ؛ والمطبعة الكاثوليكية لما أولته هذا الكتاب من عناية ؛ ولا سيما الاب اغناطيوس عبده خليفه اليسوعي استاذ اللاهوت بجامعة القديس يوسف في بيروت ومدير مجلة « المشرق »، فان معاونته الدائمة ونظراته البعيدة كانت اخص ما ادّى بنا الى حلّ الف ارتياب وارتباك يعرض لنا في النصّ . وما برح قط يساندنا بمعرفته الواسعة للغة العربية وخبرته الطويلة في شؤون المخطوطات.

٣١ يوليو ١٩٦٢ ، عيد القديس اغناطيوس .

ج . ج . هوبن

بسم الله الرحمن الرحيم اللهم زدنا علما تنفعنا به وصلى الله على محمد وآله[1]

باب في جمل التكليف الذي يجب معرفته أولاً ما يريده[2] بالتكليف

وقد ذكر «ابو هاشم»[3] انه الامر بما على المر فيه كلفة وذكر في بعض البدل انه اراده فعل ما على المكلف فيه كلفة ومشقة . وفي «العسكريات»[4] انه الامر والالزام[5] للشي الذي فيه كلفة ومشقة على المأمور به . وكأنه جرى في ذلك على طريقة اللغة فان التكليف ماخوذ[6] من الكلفة التى هي المشقة . واقتضى هذا التحديد ان لا تكون العقليات داخلة في قبيل التكليف لان الامر فيها مفقود من حيث كان الامر قولا مخصوصا وذلك انما يتناول الشرعيات وقد نذكر في تحديده اعلام المكلف فعلا شاقا وارادته منه وفي هذا كلام . فقد يتناول التكليف ما لا يجوز تعلق الارادة به مثل ان لا يطالب بدينه وكذلك في كل ما يتعلق بالنفى . ثم قد يصح وجود ما هذه صفته مع الالجا ولا يكون تكليفا لانه تعالى لو اعلمنا فعلا شاقا واراده منا ونحن ملجؤن اليه لما كان مكلفا لنا بذلك .

فألخص ما فيه والله اعلم انه اعلام المكلف ان عليه في ان يفعل او لا يفعل نفعا او ضررا مع مشقة تلحقه بذلك اذا لم تبلغ الحال به حد الالجا . وهذا الاعلام قد يكون تارة يخلق العلم وتارة ينصب الدلالة فلهذا لا يكون احدنا مكلفا لغيره على الحقيقة وانما يختص القديم جل وعز بالتكليف . واذا اردنا بالاعلام ما ذكرناه صح في الكافر انه مكلف فانه وان لم يعرف ما كلف فهو معرض للمعرفة بنصب

---

١) ر ى : — و صلى الله على محمد وآله . — ٢) ى : يريد . — ٣) وهو ابو هاشم عبد السلام بن الجبائي الرائس طائفة المعتزلة في بصرة ووفاته سنة ٣٢١ هـ — ٩٣٣ م . — ٤) هي «كتاب المسائل العسكريات» لابى هاشم الذى يعلم في بلد العسكر في الخزستان ويتعدد المرتضى في كتابه «المنية و العمل» كتابا باسم ذلك لعبد الجبار ايضا . — ٥) ى : الايجاب . ٦) ر : هو ماخوذ .

الادلة . وعلى هذا يصير الصبى عند البلوغ مكلفا للممكن في هذه الحال من المعرفة وهذه المشقّة المعتبرة اما ان تكون في نفس الفعل او في سببه كالنظر في باب المعارف او فيما يتّصل به على ما نقوله في المتنبه من رقدته لانه يلزمه توطين النفس على دفع ما يرد عليه من الشبه وتخليص العلم منها وفي هذا مشقّة ظاهرة . وانما جعلنا التكليف ذلك لان عند حصوله في المكلف يعرف وجوب ذلك[1] الفعل عليه ووجوب الاحجام عن بعض الافعال ولا فايدة في التكليف[2] الا ذلك . وبهذا يتميز عن غيره من طفل ومجنون وبهيمة وغيرها . ومتى ضمّت الارادة الى الاعلام وجب ان يكون تأثير ذلك في حسن التكليف وكذلك اذا ضمّ اليه ازاحة العلة لان التكليف على ما ذكرنا لا يقع الا من الله تعالى ولا يعلم هو جل وعز على الحد[3] الذى يتقدّم الا وهو مريد او كاره اذا صح فيما اعلم او[4] كلف الارادة . وكذلك فلا نعلم الا وهو مزيح للعلة ولاجل هذا لا ينفصل وجود التكليف من حسنة لا ان الاعلام لو حصل على الحدّ الذى ذكرنا[5] لم يكن تعالى مكلفا او كان العاقل لا يصير مكلفا . ألا ترى انه يعلم عند ذلك وجوب شي عليه فعلا ووجوب شي عليه تركا علم الارادة او لم يعلم فيجب ان يكتفى في باب التكليف بالاعلام على مـا ذكرناه[6] ؟

واذا صحت هذه الجملة قلنا ان التكليف يتناول الفعل وان لا يفعل وهـذا على « مذهبنا » في ان القادر يجوز ان يخلوا من الاخذ والترك والا فعلى مذهب من خالف في ذلك تتناول الافعال ابداً ولكنا بيّناه على الوجه الصحيح . وقصُرَ ما التكليف على ذلك لان المشقة لا تكون الا في احد هذين ولا بدّ في التكليف من مشقّة . ولانه لا بدّ من تردّد الدواعى ولا تثبت الدواعى والصوارف[7] الا الى الفعل او الى ان لا نفعل وفي كل واحد من الفعل وان لا نفعل يتناول التكليف فيه على طريقين ففي الفعل يستوى جميعه في استحقاق المدح والثواب به[8] اذا فعل على وجه مخصوص . ثم يفترقان في وجه آخر وهو انه قد يكون الذى يستحق الثواب لفعله له مدخل في استحقاق العقاب بان لا يفعله وقد لا[9] يكون كذلك . فالاول الواجب والثاني الندب . واما في ان لا يفعل يستوى جميعه في استحقاق الثواب بان لا يفعل على وجه مخصوص . ثم يقع الفرق من وجه آخر وهو انه قد يستحق العقاب بفعل شي منه

---

١) رى : — ذلك . — ٢) ى : في المكلف . — ٣) ق : — على الحد . — ٤) ى : و . — ٥) ى : ذكرناه . — ٦) ى : ذكرنا . — ٧) و هذه اللفظتين تخطر كتابين لعبد الجبار مسميين «كتاب الدواعى» و «كتاب الصوارف» . — ٨) ق : — به . — ٩) ر : — لا .

دون غيره. فالاول هو القبيح والثاني هو ما الاولى له[1] ان لا نفعله من ترك المطالبة بالدَّيْن ولا يخرج كل ما يتناول التكليف بان يفعل وبان لا يفعل عن ذلك .

ثم ما عدا هذا من افعال المكلف لا يدخل تحت التكليف لاكن يختلف وجه امتناع دخوله في التكليف . ولا يخرج عن قسمين . **احدهما** لا يدخل في التكليف لامر يرجع الى صفة الفاعل . **والثاني** لامر يرجع الى صفة الفعل . فالاول هو ما يقع منه وهو ساه عنه او ملجا اليه فان ذلك للحال التى ترجع اليه لا يدخل في التكليف والا فهو على الوجه الذى لولا الالجا والسهو لكان له حكم مخصوص . والثاني هو المباح لان ذلك الفعل لصفة هو عليها لا يدخل في التكليف حتى لا اعتبار فيه بحال الفاعل . واذا صح انه مكلف بالافعال اقداما واحجاما فلا بدّ من ان يظهر له الفرق بين ما هو مكلف به وبين ما لم يكلف .

وذلك يكون باحد طريقين : **احدهما** ان يعرف ما اذا فعله لم يستحق به مدحا ولا ثوابا واذا لم يفعله لم يستحق بــه ذما ولا عقابا وهو المباح فتعرف حينئذ ان ما عداه قد دخل تحت تكليفه . **والثاني** ان يعرف الافعال التى اذا فعلها يستحق به ذما او مدحا من الواجب والقبيح فتعرف ان ما خرج عنها ليس يدخل تحت تكليفه ولا شبهه في وجوب العلم بصفة ما كلف بل الحال فيه اظهر من الحال في وجوب ان يقدر على ما كلف ولهذا لم يقع فيه خلاف وان وقع في جواز تكليف من لا يقدر .

واذا وجب ان يعرفه فحصول هذه المعرفة تكون له بطريقين : **احدهما** بان يفعل الله تعالى[2] فيه العلم به وهو الذى نسميه ضروريا . **والثاني** بان[3] ينصب له على ذلك دلالة يستدل بها فيفعل هو العلم وفي كل الوجهين لا بدّ من ان يفعل الله تعالى ما معه يتمكن من العلم بصفة ما قد كلف وان اختلفت حال[4] هذين العلمين .

فاذا كان ضروريا تناول جمل[5] الافعال وافعالا[6] على اوصاف انها اذا كانت بصفة كيت وكيت فهي قبيحة او واجبة او حسنة وهذا[7] هو الذي يجرى في الكتب ان العلم باصول المقبحات والمحسنات والواجبات ضرورى .

واذا كان مكتسبا يتناول اعيان الافعال فيفترقان من هذه الجهة وكما لا بدّ ان يعرف الفرق بين هذين الفعلين اللذين هو مكلف باحدهما دون الاخر فلا بدّ من ان

---

١) ت ق ى: — له . — ٢) ر ى: — تعالى . — ٣) ق : ان . — ٤) ق : اختلف بحال . — ٥) ق: — جمل . — ٦) ق : وافعال . — ٧) ق : وهذا جمل .

يفصل بين حالتين وكونه مكلفا في احديهما دون الاخرى[١]. وانما يتم له ذلك بان يعرف الشرط الذى معه يجوز تكليفه والشرط الذى معه لا يجوز تكليفه[٢] وتفصيله يطول وجملته انه اذا كان مُزاح العلة في فعل ما كلف متردد الدواعى فيه فهو مكلف بذلك الفعل واذا لم تكن هذه الصفة لم يكن مكلفا . فدخل تحت ازاحة العلة القدرة وضروب التمكين والالطاف وما شاكلها مما يحتاج المكلف اليه ويدخل تحت تردد الدواعى زوال الالجا والاستغنا بالحسن عن القبيح على ما يفصل القول فيه في مواضعه[٣] ان شا الله . ثم لا يكون من شرطه ان يعلم انه مكلف بل يمتنع علمه بذلك لانه انما يكون مكلفا لشي يفعله في الثاني ولا طريق له من جهة العقل الى العلم ببقايه الى الثاني بلا[٤] يعلم انه كان من قبل مكلفا ويعلم انه ان بقى على هذه الشرايط كان مكلفا .

وذكر في آخر الباب فصلا معناه ان هذا التكليف لا بدّ له من ثمرة وهي الوصول الى نهاية المطلوب والخلاص من نهاية المحذور اذ المعلوم ان نهاية المطلوب هو المنافع الخالصة الدايمة المفعولة على طريق الاجلال والاعظام . ونهاية المحذور المضار الخالصة المفعولة على وجه الاهانة والاستخفاف وليس المقصد بالتكليف الا الاتصال الى تلك المنافع ولكن يتعذر افراد التكليف بما يوصل اليها فقط ولا يستحق على وجه الساعة العقاب بتركها . وذلك لان الذى يمكن فيه ان يتصور فيه انه يوصل الى المنافع ولا يستحق بتركه المضار ليس الا النوافل وتكليفها ابتدآ غير ممكن لان[٥] وجه حسن تكليفها ما فيها من التسهيل للواجبات والترغيب فيها فلا بدّ من ان تكون تابعة للواجبات . واذا لم يكن بدّ من تكليف الواجب فمن حكمه ان فاعله يستحق المدح وتاركه يستحق الذم والعقاب فصار اذًا استحقاق العقاب على طريق التبع لإستحقاق الثواب لا انه مقصود في نفسه . فهذه جملة الكلام في بعض[٦] هذا الباب . وقد كرر الكلام في التكليف من هذا الكتاب في مواضع مختلفة على فنون شتى ونحن نذكر في كل موضع من ذلك ما هو المقصد به ان شا الله تعالى[٧] .

---

١) ق : احدهما دون الاخر . — ٢) ق : الذى يجوز تكليفه . — ٣) ق : — في موضعه . — ٤) ر ى : بلى . — ٥) ق : بان . — ٦) ر : — بعض . ٧) ر ى : — تعالى .

باب في جملة ما كلّف من العلوم

ذكر في هذا الباب جملة ما كلفنا من الافعال وما يصح انفراد البعض فيه[1] عن البعض وما لا يتم الشي منه الا بغيره واختلاف احوال المكلفين فيما يعلمونه واختلاف احوال العلوم فيما يحتاج التكاليف اليه. فقال ان كل فعل كلفناه ينقسم الى علم وعمل. والعلم وان كان عملا ايضا فله حكم يختصه لا يشاركه العمل الذى ليس يعلم فيه. فلهذا صح منه افراده بهذا الاسم ولو امكن ايراد عبارة تتناول هذا الذي جعلناه علما من دون ما يفيد فيه معنى العمل لكان الاولى ان نعبر عنه بها ولكن ذلك متعذر.

فاذا صح ما قلناه فالعمل يفتقر الى العلم والعلم لا يفتقر الى العمل. وانما افتقر العمل الى العلم لوجهين: احدهما انه[2] ما لم يعرف المر الفعل الذي قد كلف لا يمكنه الاتيان به. ولا يكفى ان يعرف عين الفعل دون ان يعرف الوجه الذى قد كلف ايقاعه عليه اذ ليس المطلوب منه مجرد الافعال وهذا وجه ثان يوجب حاجة العمل الى العلم ليلا يكون مقدما على ما نجوزه قبيحا وليكون واثقا انه قد اتى بما هو تكليفه. فاما العلم فقد يستقل بنفسه. ألا ترى انه قد يحصل العلم فيما يمتنع فيه العمل وهو نحو العلم بالله عز وجل وصفاته واذا امكن فيه العمل فقد يتفرد علم واحد عن عمل آخر بل يلزم الغير ذلك العمل وهذا نحو العالم الفقير بعلم الغنى حكم الزكوة[3] فعليه العمل دونه. وكذلك يُعرّف الرجل المراة احكام الحيض. وتبين صحة هذا ان احد العالمين اذا عمل بعلمه ولم يعمل الاخر به فقد صار علم غير العامل كعلم العامل في اقتضايه لسكون النفس ولم يوثر فيه فَقَدْ العمل فعلى هذه الوجوه يتفرد العلم عن العمل ويمتنع انفراد العمل عن العلم.

ثم سأل نفسه عن الفرق بين العالم الذى يعمل بعلمه وبين العالم الذى لا يعمل بعلمه. وتحصيل ذلك انهما من حيث هما عالمان قد سكنت نفسها[4] الى ما اعتقداه لا يختلفان ومن حيث اتى كل واحد منهما بالعلم على الحدّ الذى وجب عليه لا يفترقان ايضا. وانما تختلف حالها في وجوه ثلاثة. **احدها** ما يثبت للعالم العامل من

---

١) ر : — فيه . — ٢) ر : ان . — ٣) ر ق : الزكاة . — ٤) ق : نفوسهما ؛ ر : انفسهما .

ثواب على هذا العمل وذلك مفقود في صاحبه . **والثاني** ان عمله بعلمه يصير سببا لانشراح صدره ولزيادة خواطر ترد عليه تفتح له من العلم ابوابا ويجرى ذلك مجرى الالطاف الزايدة التى انما[1] يفعلها الله تعالى بالمهتدين على ما قال « وَالَّذِينَ ٱهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى » [2] ويصير ذلك كالمستحق بهذا العمل فلهذا[3] لا يثبت للعالم الذى لا يعمل كما لا تثبت زيادات الهدى بغير المهتدى . **والوجه الثالث** ما يحصل من بركات علم [4] العامل على من [5] ياخذ عنه ويتعلّم منه فان اثره اشد ظهوراً وبركاته اظهر وفورا من البركات التى تثبت للعالم الذى جرد العلم عن العمل لان المتعلم اذا راى العالم يعمل بعلمه كان ذلك داعيا له الى الخير ومتى راه راغبا عن العمل صرفه ذلك عن العمل .

ولما ذكر انقسام التكليف في الفعل الى العلم والعمل جاز ان يتوهم متوهم ان العلوم كالاعمال في باب ان المكلف ماخوذ بتحصيلها اجمع كما انه مكلف في الاعمال بذلك . وليس كذلك بل العلوم مفارقة للاعمال فبعضها لا بدّ من ان يختلف[6] الله فيه وبعضها هو الماخوذ بتحصيلها . وان كان الجميع اذا حصل فهو مضاف الينا اضافة مخصوصة فيقال : هو علومنا ولا يقال: بدلاً من هذا في العمل لو خُلِقَ فينا انه عملنا وهذا الذى يخلقه الله هو الذى يُعبر عنه بالضرورى ولا بدّ من ان يتقدم على التكليف بباقي العلوم والاعمال ويجرى مجرى التمكين والاقدار واللطف لانه كما لا يتم التكليف الا بهذه الامور فكذلك لا يتم الا بتقدم هذه العلوم . وتجرى هذه العلوم في وجوب حصولها او لا يتاتى [7] التكليف ببقايها مجرى العلوم اجمع في وجوب تقدمها اولاً على الاعمال . فكما اذا لم يكن هناك علم لا يتاتى الاتيان بالعمل على ما كلف فكذلك ما لم تتقدم هذه العلوم لا يمكن اكتساب العلوم الاخر فلاجل ذلك اجريناها مجرى القدرة وغيرها .

وقد قسم ما يجب تقدمه على التكليف من قبيل الله تعالى الى قسمين : **احدهما** ما يكمل به العقل **والثاني** ما هو اصول الادلة . والكلام في العلوم التى يُعبر عنها بالعقل مذكور في غير موضع . واما اصول الادلة فهي ايضا علوم ضرورية وفي الغالب لا ينفك كمال العقل عنه فان اصل الدلالة على ان العبد محدث هو تعلق فعله به ووجوب وقوعه بحسب قصده وداعيه وذلك من جملة كمال العقل . وكذلك فأصل الدلالة على اثبات الاكوان حصول الجسم مجتمعا مع جواز ان يبقى مفترقا وذلك لم [8]

١) ق :—انما . — ٢) سورة محمد ٤٧ اية ١٩ . — ٣) ق : و هذا . — ٤) ر ق : علم العالم العامل . — ٥) ق : لمن . — ٦) ر : يختلفه . — ٧) ى : اولا ليتاتى . — ٨) ر ى : — لم .

يعرف ضرورة ولكن انما فصّل بين ذلك وبين ما هو من كمال العقل والله اعلم . لانه قد يكون المكلف تارة غير مكلف باشيا فلا يلزم ان يعرف اصل الادلة فيها وهذا على ما نقوله من صحة انفراد التكليف العقلي عن التكليف السمعي . فاذا لم يكن مكلفا بالسمعي [١] لم يلزم علمه بمخبر الاخبار وهو اصل الدلالة على الشرعيات ففي هذا ما اشبهه لا يمتنع انفراد اصول الدلالة عن كمال العقل ولا شبهه في ان العلم بأصول الادلة يجب ان يكون ضروريا لانه لو لم يكن كذلك للزم [٢] ان يكون على كل دليل دليل وهذا يؤدّي الى ما لا غاية له من الادلة . وليس هذا من الباب الذى نقول انه ليس يجب ان يكون كل علم مكتسب له اصل ضروري يرد اليه لان [٣] الغرض بهذا النفى ان يثبت مثل هذا الحكم الذىً نثبته باستدلال في موضع آخر ضرورةً وهذا يختلف . فربما وجد وربما لم يوجد ففيما يوجد هو كالعلم بقبح الكذب [٤] الذى فيه منفعة او [٥] دفع مضرة فانه [٦] مردود الى الكذب الخالي عنهما . وليس العلم باثبات الصانع بمردود الى العلم بالمحدث في الشاهد .

ثم نحكم بان كون [٧] احدنا محدثا نعرف ضرورة . وكذلك الحال في صفاته و ان كان في هذا ايضا لا بدّ من ان يكون الاصل معروفاً ضروريا [٨] على ما تقدم . فيجب ان نعرف الفرق بين هذين . فاذا حصل للمكلف كمال العقل وعرف اصول الادلة لزمه من بعد تحصيل المعارف وجملتها لا تخرج عن امور ثلاثة . **احدها** العلم بالافعال التى كلف وبصفاتها والوجوه التى عليها تقع . **والثاني** العلم بالمكلف وصفاته وحكمته . **والثالث** العلم ما يستحقه بهذه الافعال من منافع ومضار . والاول [٩] انما وجب لكى يتاتى منه الاتيان بما كلف على وجهه [١٠] على ما تقدم القول فيه . واما العلم [١١] بالمكلف وصفاته وحكمته فانما وجب لوجوب العلم الثالث ويقدر تحصيله الا بتقديمه [١٢] عليه . واما الثالث فلانه يصير لطفا له في فعل الواجب وتجنّب القبيح . واللطف متى كان من فعل المكلف جرى مجرى دفع الضرر عن النفس فلزمه تحصيله لنفسه . ألا ترى انه اذا علم استحقاقه للثواب بالواجب دعاه ذلك الى فعله واذا علم استحقاقه للعقاب بالقبيح صرفه ذلك عن فعله فلا بدّ من ان يحصل هذا الداعي وهذا الصارف ولن يتم ذلك الا معرفة الله جل وعز . فاذا جرى في الكلام انها لطف فالغرض ان ما هو لطف في الحقيقة لا يتم دونها . و الباب

---

١) ر ق : بالسمع . — ٢) ى : لزم . — ٣) ق : ان . —٤) ق : الكلف . — ٥) ق : و.
٦) ق : من ؛ ر ق : — فانه . — ٧) ق : بكون . — ٨) ر : ضرورة . — ٩) ى : فلو لاول . —
١٠) ر ى : حقه . — ١١) ى : الالة . — ١٢) ق : تقديمها .

مترجم بهذا الفصل الاخير وانما ذكرت الجملة المتقدمة توطية لذلك .

فاذا صحت هذه الجملة ولزمته هذه الضروب الثلاثة من العلوم فمعلوم انها في انفسها مختلفة في طرقها . اما علمه بالمكلف[١] الحكيم وصفاته وما يستحقه من جهته من نفع وضرر[٢] فلا وجه فيه الا الاستدلال بكل حال . واما علمه بصفات الافعال وما كلف فعلا او تركا فعلى ضربين : **احدهما** نعرفه ضرورة كوجوب شكر النعمة ودفع الضرر ومـــا شاكلها . وكقبح الكذب العاري من نفع ودفع ضرر وكحسن الاحسان الى ما شاكل ذلك مما نعوده[٣] في مواضعه . **والثاني** نعرفه باستدلال ثم[٤] ينقسم فربما كان استدلالا عقليا وربما كان شرعيا فصارت الشرعيات اجمـــع مختصة بان طريقها الدليل . وانقسمت العقليات الى ما قدمناه . واذا جرى في الكلام انه معروف من ضرورة الدين فانما يراد به ان علمنا بان النبي صلّى الله عليه كان يتدين بذلك ونعتقده ضروري والا فاحكام الشرع كلها نعرف بالدلالة .

١) ق : بلا كلف . — ٢) ق : ضر . — ٣) ر : نعود . — ٤) ق : — ثم.

باب في ذكر أقسام ما كلّفناه من العلوم

هذا الباب يشتمل على فصلين : **احدهما** اقل ما يجوز ان يكلف المر علما **والثاني** ما قد استقرّ عليه التكليف من الاصول التى لا بدّ من معرفتها . وفي الاول ضرب من الخلاف بين « شيوخنا » . وكان « ابو على »[2] يقول : ان اقله ان يعرف الله بتوحيده ولا يلزم معرفة عدله لانه علم بغيره من الافعال . وكان « ابو هاشم » يقول : لا بدّ من ان يعرفه بتوحيده وعدله ويعرف استحقاق الثواب والعقاب لما قد ثبت ان المعرفة تجب لانها لطف ولا يثبت اللطف بمجرد العلم بذاته وصفاته وعدله دون ان ينضاف اليه ما ذكرناه . ويقول : ولو ثبت ان وجوب العلم بالله تعالى هو لما قاله « ابو على » من وجوب شكر المنعم وان ذلك لا يتم الا بمعرفته لكان من الواجب اضافة العلم بالعدل اليه لانه لا يعلم انه تعالى قصد بما فعله وجه الاحسان حتى يستحق على ذلك الشكر الا بعد العلم بانه عادل حكيم . وقد اختار « قاضى القضاة » ان تكلف بعد ذلك فعل واجب او تحرر امر قبيح وان يبقى قدرا من الوقت يتمكن فيه من ذلك لانه غير جايز ان تكليف اللطف ولا تكلف الملطوف[3] فيه لان اللطف لا يراد لنفسه وانما يراد لما هو لطف فيه . فاذا كان كذلك ولم يقع[4] بهذه المعرفة انتفاع الا بما ذكرناه فيجب تنقيه هذا القدر فان فعل فيه واجبا او اجتنب قبيحا . فقد فعل ما عُرض له واستحق به الثواب والا جاز في الوقت الثاني من الله جل وعز ان يخترمه .

فاما جملة ما كلف المر العلم به الآن فيذكر على وجوه فيقال : يلزمه ان يعرف التوحيد والعدل ويقتصر عليهما ويجعل الابواب الاخر داخلة في بـــاب[5] العدل . وقد يفصل فيقال : يلزمه ان يعرف التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والامر بالمعروف والنهى عن المنكر من حيث انتصب للخلاف في الوعيد وفي الاسما والاحكام قوم قد وافقوا في العدل . وربما يذكر فيقال : يلزم معرفة التوحيد والعدل والنبوات والشرايع . فيكون العدل قد يضمن الوعد والوعيد وغيرهما.

---

١) ر ق : كلفنا . — ٢) هو ابو على بن محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائى امام المعتزلة في بصرة ووفاته سنة ٣٠٣ هـ — ٩١٥ م . — ٣) ق : للطف ؛ى : المطلوف . — ٤) ر : يقع له . — ٥) ر ى : — باب.

وقد جعل هذه الجملة في الكتاب مرتبة على احد طريقين فقال : كل ما يلزم معرفته لا يخرج من ضربين : اما ان يكون مضافا الى اسبابها وتقدم طرقها [1] والامور الموصلة اليها . واما ان يكون[2] مضافا الى معلوماتها وذلك وان كان هو العرض بما بيّناه فهو على غير ذلك الترتيب لانك بقولك انه يضاف الى امتناع [3] طرقها ترتبها [4] يعلم بحجة العقل فيدخل فيه التوحيد والعدل والنبوات وغير ذلك وما يعلم بالكتاب والسنة والاجماع من احكام . ولا يلزم على ذلك ان يضاف القياس وخبر الواحد الى هذه الادلة الاربعة لان دلالتهما مرتبة على الاجماع وهو الاصل فيهما فلا يجب افرادهما.

واما اذا اضفته الى المعلومات فهو بان [5] تقول علوم التوحيد وعلوم العدل . ثم كذلك في ساير هذه المعلومات. ولكل واحد من هذه المعلومات مقدمات[6] لا يتم المقصود دون العلم بها فيجري مجراها في وجوب العلم بها كما جرى العلم بالله وبعدله مجرى العلم باللطف الحقيقي من العلم بالثواب والعقاب في انه واجب [7] كوجوب لما لم يمكن الوصول اليه من دونه . وكما ان كثيراً من علوم العقل وغيره من الضروريات جرى مجرى العلم باصول الادلة وهو المقصود وعليه تقف صحة النظر والاستدلال . ولكن لا يتفرد العلم باصول الادلة عن هذه العلوم الاخر ففعل القديم تعالى الكل .

وانما يريد بهذه المقدمات ما يتّصل بالعلم بحدث العالم وما اشبه ذلك في كل [8] باب على ما يترتبه . فيجب على المكلف بتحصيل[9] العلم بهذه الوجوه اجمع وليس غرضنا بذلك ان على كل مكلف ان يعرف تفاصيل هذه الادلة وما به تحلّ الشبهة وتدفع الامسولة ويحترز من النقوض وان نعرف تحرير العبارة في هذه [10] الجمل لانا لو قلنا ذلك لاخترجنا كثيراً من مكلفي العوام من لزوم ذلك لهم وانما نريد به ما لا تتعذر على العامي معرفته من جمل هذه الابواب . فهذه طريقة القول في ذلك .

---

١) ر ى : مضافا الى طرقها واسبابها . — ٢) ر : تكون معلوماته . — ٣) ر ق : — امتناع . — ٤) رق : تريد ما . — ٥) ق : ان . — ٦) ت ق ى : — مقدمات . — ٧) ى : وجب . — ٨) ق : فكل . — ٩) ر : تحصيل . — ١٠) كل ما تقدم من الصفحات ق و ى و ر ساقط من ت .

باب في ذكر ترتيب هذه العلوم

المقصد بهذا الباب كيفية ترتيب هذه[1] العلوم التي ذكرنا انها تلزم المكلف وما له حظ الرتبة وما يلزم في الثاني . والاصل في ذلك ان الذى يلزم العلم به اولاً هو التوحيد وترتب عليه العدل لوجهين : **احدهما** ان العلم بالعدل علم بافعاله تعالى فلا بدّ من تقدم العلم بذاته ليصح ان نتكلم في افعاله التي هي كلام في غيره . **والثاني** انا انما نستدل على العدل بكونه عالما وغنيا وذلك من باب التوحيد فلا بدّ من تقدم العلم بالتوحيد ليبنى العدل عليه وكما لا بدّ من ترتب العدل على التوحيد فلا بدّ من ترتيب[2] التوحيد على مقدماتٍ لا يتم العلم بالتوحيد من دون العلم بها . ألا ترى ان الغرض بالتوحيد هو تفرّده عز وجل بصفات لا ثاني له في استحقاقها ؟ ولكن لا يتم هذا دون العلم بحدوث الاجسام وحاجتها الى محدث واثباته جل وعز محدثاً لها دون غيره . ثم بيان[3] الصفات التي تثبت له لذاته وما يستحيل عليه فيجب ان نعرف هذه الجملة اولاً . واذا ثبتت فقد عرف التوحيد . ثم يبنى العدل عليه وللعدل ايضاً مقدمات بترتب ما هو المقصود بالعدل عليها . ألا ترى ان الغرض بالعدل هو انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب عليه فاذا كان كذلك فلا بدّ من ان نعرف احكام الافعال والوجوه التي توثر في الاحكام نحو ما يقبح ويحسن ويجب وما يوثّر في القبح والحسن والوجوب بل لا بدّ من[4] ان نعرف ما ليس له في الوجود صفة زايدة على حدوثه كنحو الحركة اليسيرة والكلام اليسير اذا وقعا من النايم والساهى . وانما وجب العلم بهذه الاشيآ لانّا نريد اثباته جل وعز فاعلاً للواجب ونريد ان ننفى عنه ان يقع عن فعله قبح[5] . وكما ننفى هذا عن فعله ننفى ان يقع في افعاله ما لا يختص بوجه زايد على[6] حدوثه حتى لا يكون موصوفاً بالحسن ولا بالقبح[7]. فاذا نحن عرفنا هذه الاصول ونفينا ان يقع في فعله القبيح[8] واثبتناه فاعلاً للواجب ولما هو حسنٌ واحسان دخل تحت هذه الجملة ما يتّصل بالنبوات من التكاليف الشرعية لانه جل وعز اذا علم ان صلاح عباده يتعلق بامر من الامور

---

١) ى : ترتب . — ٢) ق ر ت : — هذه . — ٣) ر ق ى : ترتب . — ٤) ق: ثبات . — ٥) ق : — من . — ٦) ر ق ى : في فعله قبيح . — ٧) كذا ق و ى؛ ت مخروم في هذا الموضع . — ٨) ر ى: القبح.
٩) ق : افعاله القبيحة .

لا سبيل لهم الى معرفته من جهة العقول فلا بدّ من ان يبعث اليهم من يعرّفهم ذلك فيكون من باب إزاحة العلّة . ويدخل في جملة العدل . ونعلم ان ما يأمر به فهو حسنٌ وما ينهى عنه فهو قبيح [١] وما يخبر عنه فهو صدق [٢] واذا دخل تحت العدل النبوات والشرايع فقد دخل تحته الوعد والوعيد . لان العلم بهما [٣] على الحدّ الذى يثبت [٤] الان هو من جهة السمع . وكذلك اذا وجب ان يعرّفنا الله تعالى [٥] مصالحنا فقد تضمّن بذلك بيان المنزلة بين المنزلتين لان علينا تكليفاً فيما نجريه من الاحكام على المكلفين ومن تسميتهم باسماً مخصوصة لما لنا في ذلك من ضروب اللطف والصلاح. وكذلك فقد تضمن وجوب تكليفنا الامر بالمعروف والنهى عن المنكر لما لنا فيه من الصلاح وكل هذه الاصول وما يتعلق بها قد دخل تحت التوحيد والعدل على ما فصلناه ولن يخرج كل خـــلاف يقع في ابواب العدل عما ذكرناه لانّا ننفى عنه فعل القبايح «والمجبرة» [٦] تضيفها اليه ونحن نثبت كثيرًا من الافعال افعالاً له لانها حسنة و« الثنوية » [٧] تعتقد قبحها فتنفيه عنه . ونحن نقول انه يجب عليه تعالى ان يلطف للمكلف . واصحاب اللطف ينفون عنه هذا الوجوب . وبالعكس من ذلك يوجب القايلون بالاصلح فعل الاصلح ونحن ننفى وجوبه فاذا تدبّرتَ هذه الجملة عرفتَ ان جميع مسايل العدل لا تخرج عما ذكرناه .

ثم **ذكر** في آخر الباب فصلا اسقط به **سؤال من يقول** كيف قصرتم [٨] التكليف من جهة الافعال على العلم و العمل و قد علمتم [٩] ان كثيرًا من التكاليف العقلية والشرعية موقوفٌ على الظن ؟

والجواب ان الظن قد دخل تحت قولنا عمل فلا يلزم على ظاهر اللفظ افراده باسم آخر هذا وقد ذكرنا انه لو امكن تسمية العلم الذى قد يستقل بنفسه باسم غير ما ينبى فيه عن الفعلية لكان هو [١٠] الواجب وانما تعلق اكثر التكاليف دنياً وديناً بالظنون لتعذر ان يصل المر هو [١١] الى العلم بالواقعات في المستقبل فاقيم [١٢] الظن مقامهُ ووجب على القديم جل وعز تمكين المكلف من الامارات كما لزمه تمكينه [١٣] من الادلة فيما وجب تحصيل العلم به وغير ممتنع ان يكون لزوم فعل من الافعال موقوفاً على شرط يحصل من المكلف كما لا [١٤] يمتنع وقوفه على شرط ليس من فعله .

١) ى : — فهو . — ٢) رق ى : فصدق. — ٣) ت : بها . — ٤) ت ى :ثبت . — ٥) رى : — الله تعالى . — ٦) «المجبرة» هي الفرقة التى تنفى القدرة للعباد وقالوا بالارجاء بالايمان و بالجبر في الاعمال على مذهب جهم بن صفوان . — ٧) « الثنوية » وهم قالوا بقدم النور والظلمة وزعموا ان العالم مركب منهما . — ٨) ى :حصرتم . — ٩) ر ق ى :عرفتم . — ١٠) ت : — هو . — ١١) ق : — هو . — ١٢) ى : واقيم . — ١٣) ق ى : تمكنه . — ١٤) ر ق ى :لم .

ألا ترى ان كثيراً من العبادات يتعلق باوقات وهي من فعل غير المكلف فلا يمتنع ان يقف تكليفه على فعل من جهته وهو الظن المخصوص الذى عند حصوله يلزمه العمل . ثم لا يكون عمله عملاً بالظن فان الاحكام لا تكون مظنونة قط وانما الظن يدخل في طرقها والا فتى حصل غالب الظن في حصول نفع او ضرر علم احدنا بعقله حسن الاقدام او وجوب التحرّز فهكذى الحال فيما سبيله سبيل الاجتهاديات في الشرع ان الاحكام فيها معلومة[1] فليس لاحد ان يدعى علينا النقض في قولنا من قيل ان العمل مفتقر الى العلم للوجهين اللذين ذكرناهما اذ[2] قد بينّا ما يُسقط ذلك عنا فعلى هذه الطريقة يجرى هذا الباب .

١) ت : معلوم (كذا) . — ٢) ق : وقد ؛ ت : اذا .

باب في بيان ما يجب أن يتفق في التكليف وما يجوز أن يختلف

اعلم انه ذكر في اوّل الباب ما قد تكرّر من ان على المكلّف معرفة الله تعالى[1] بصفاته ثم معرفة صفة ما كلف من الافعال وليس هو المقصود بالباب بل الغرض ان ما قدمناه من التكاليف فعلاً وكفّاً هل يتّفق في جميع المكلفين او يختلف فيهم ؟ وما الذى يُقضَى باتفاقهم في كونهم مكلفين[2] وما الذى يختلفون فيه هو الاصل[3] في ذلك ان التكاليف لا تعدو[4] احد وجهين : اما ان يكون تكليفاً عقلياً او تكليفاً سمعياً والغرض بالعقلي ما يكون الطريق الى معرفــته العقل وان كان ربما يختلف فقد يتوصل اليه تارة بالاضطرار وتارة بالاستدلال . والمراد بالسمعى ما يكون طريق معرفته السمع وكله لا بدّ من الاستدلال فيه على ما تقدّم . فاذا ثبت ذلك فالعقليات على ضربين : **احدهما** ما يتفق المكلفون فيه لاتفاقهم في سببه . **والثاني** يختلفون فيه[5] لافتراقهم في سببه . فالاول ينقسم الى فعل وكفّ عن الفعل والفعل هو المعارف التي تتّصل بالله جل وعز وعدله وما هو مستحق من جهته من الثواب والعقاب ويُعَدُّ في هذا القبيل شكر نعم الله تعالى خاصّته دون نعم غيره مما[6] قد يجوز انفكاك المر عنه وما كان من القبيل الذى يعدّ في الكفّ فكالامتناع[7] من القبايح العقلية نحو الظلم و الكذب وغيرهما من جهلٍ وما شاكله . وانما استمرت الحال في جميع المكلفين في نحو[8] باب المعرفة لان وجوبها هو لاجل كونها لطفاً و هذا شايع في جميعهم اذ لا احد من المكلفين الا ومتى عرف استحقاق الثواب والعقاب حصل له الداعي والصارف وذلك هو المطلوب . فلذلك استوت حالهم في وجوبه عليهم . والمُشْكِل من الجملة موضعٌ واحد وهو انّه لو قدر ان يقع في العقلآ من يعلم الله تعالى من حاله انه يُقدِم على الواجب العقلي و يكفّ عن القبيح العقلي من دون ان يعرف الله عز وجل ويعرف استحقاق الثواب والعقاب من قِبله حتى لا يكون له في هذه المعرفة لطفٌ وحتى ان[9] تكون حاله كحال من يعلم انه تقدم على العقليات وان لم يكلف بالشرعيات فكما انه لا يحسن تكليفه بالشرعيات . فكذلك

---

١) ى : — تعالى . — ٢) ر : به . — ٣) ى : والاصل . — ٤) ق : تعدوا . — ٥) ت ق : — فيه . — ٦) ت : فيما . — ٧) ق : فالامتناع . — ٨) ر ت ق : — نحو . — ٩) ت ر ق : — ان .

يجب ان لا يكلف [1] من وصفناه به [2] المعارف لان وجه وجوبها كونها الطافاً وقد صار هذا المكلف ممن لا يخل بواجب ولا يقدم على قبيح .

فان قيل فما جوابكم ان قلتم انه لا يكلف العلم بالله وانه يدخل الجنة مستحقاً للثواب فقد اجزتم ان من لا يعرف الله يستحق الثواب ؟ وان قلتم لا بدّ من ان يكلف فما وجه حسن تكليفه والحال ما قلناه ؟

والممكن في الجواب عنه احد طريقين : اما ان نقول : لولا ورود السمع بان من لا يعرف الله لا يدخل الجنة مثاباً لأجزنا فيمن وصفته ان يتفرّد تكليفُه عن المعارف فيدخل الجنة لكن ما ذكرناه المانع فانكشف لنا بهذا السمع ان لا ثبات لما ذكره [3] السايل . واما ان يقال ان هذا الذى علم من حاله ما وصفته قد ثبت انه اذا عرف ما ذكرناه كان داعيه أقوى فلا بدّ من ان يُعرَّض لهذه المعرفة لما قد ثبت ان اللطفَ يجب ان يفعل بالمكلف على ابلغ الوجوه . فان ما دلّ على وجوب اللطف دلّ على ان الابلغ مرآعاً [4] فيه فهذه الحال [5] ما سأل عنه . والذى اضفناه الى المعارف من شكر النعمة انما هو في شكر النعم التى تتّصل [6] اليه من جهة الله لانها التى لا ينفكّ احدٌ من المكلفين عنه ولانها التى لا يردّ عليها ما يُحبطُها فتحل من هذا الوجه محل المعارف . وليس لاحد ان يضيف الى ذلك بر الوالدين لانه قد لا يكون لازما من جهة العقل بان لا يكون من جهة الوالد [7] نعمة واحسان الى ولده بان يطأ امراة فيحبلها ويغيب عنها فتلد ويبلغ الولد ثم يعودُ اليه [8] والده ولم يكن منه الا ان قضى شهوته واذ به فلا نعمة له عليه ولا شكر يستحقه على ولده . وكذلك فقد يقع في الابآ من يُحْبِط نعمه على الولد فلا يستوجب الشكر ولكن لما كان الغالب من حال ابآ الحُنُو [9] والشفقة على الاولاد جاز ان يشتبه الحال فيه وان كان على كل وجه لا يمتنع ورود الشرع ببرّ الوالد على جميع الحالات فهذا هو الكلام في الفعل الذى يتّفق في المكلفين .

فاما اتفاقهم في الكفّ عن الفعل وهو [10] كالامتناع من الظلم والكذب والجهل وغير ذلك لان قبحه لا اختصاص له ببعضهم الا ما له بسايرهم فوجب اتفاقهم فيه لا محالة .

فاما القسم الاخر من العقليات فانما يفترق حالهم فيه لافتراقهم في سببه وهذا

---

١) ق : لا يجبان يكلف . — ٢) ر ق ى : — به . — ٣) ت : ذكرناه . — ٤) ر ى : مراعى .
٥) ت : فهذا (كذا) الحال ؛ ر ى : فهذه حال . — ٦) ر ى : تصل . — ٧) ر ق ى : من الوالد . — ٨) ق : — اليه . — ٩) ر ت ى : من احوال الابآ الحنو . — ١٠) ت : — هو .

كنحو ردّ الوديعة وقضآ الدين والانصاف اذ ليس يجب على كل احـــدٍ ان يستودع [١] ولا ان يستدين ولا ان يحمى هذا فيما يتّصل بحقوق الغير . وقد يتفاوتون ايضاً فيما يرجع اليهم نحو دفع الضرر فقد يدفع اليه بعضهم دون بعض فيجب عليه اذا لم يبلغ الحال به حدّ الالجأ [٢] . فعلى هذه الجملة تجرى العقليات.

فاما السمعيات فانما نتكلم فيها وقد ختمت النبوة لمحمد صلّى الله عليه وآله [٣] وعلم القديم جل وعز ان مصالح العباد لا تختلف في هذا الشرع الى ان ينقطع التكليف عنهم . فحلت هذه الشرعيات في انها لا تتغير محل العقليات هذا على اطلاق القول . ثم تنقسم ايضاً هذه السمعيات ففيها ما لا يتفاوتون فيه في الجملة لاتفاقهم في الاسباب كنحو الطهارة والصلاة والصوم وغـــير ذلك وان كانت التكاليف تختلف [٤] في ذلك على بعض الوجوه بالسفر والمرض وبالحيض والطهر وفيها ما لا يتّفقون في سببه كنحو الزكاة والحج والجهاد والحدود والقصّاص وغير ذلك . فعلى هذه الجملة يجرى هذا الباب .

---

١) ق : وليس كل احد يستودع ؛ ر ى : اذ ليس كل واحد يستودع . — ٢) ت : جهة الالجا . — ٣) ر ى : — وآله . — ٤) ق : مختلفة .

باب فيما يلزم المكلّف أولاً

ما نزجم به الباب لن يتم الا ببيان فصول كثيرة تجد بيانها عند الكلام في النظر والمعارف من هذا الكتاب لكن الذى لا بدّ من بيانه هاهنا الاشارة الى وجوب النظر والاسباب التى عندها يجب [1] النظر وما يتّصل بذلك . ثم [2] بيان انه اول الواجبات .

فاما وجوب النظر فانما نفيد بذكر الطريق لان اول ما ينظر الناظر فيه هو اثبات الاعراض وحدوثها[3] . ثم كذلك على ترتيب المسايل التى تقدمت وذلك لا يكون علما بالله بل العلم به اولا هو انّ للاجسام محدثاً ولذلك ذكرنا لفظ [4] الطريق . فاذا اردت الدلالة على وجوب النظر فلا وجه الا حصول الخوف من تركه وقد تقرّر في العقول وجوب دفع الضرر عن النفس معلوماً كان او مظنوناً متى كان المحترز منه اعظم من المتحرّز به ولا فرق بين المضارّ الدينية والمضارّ الدنياوية[5] خلافاً لما جرى « لابى على » ان ذلك مقصورٌ على المضارّ المعتادة وان ما [6] عداها مرْدودٌ اليها . وهذا الخوف لا بدّ من حصوله في الاول لكل عاقل مكلف اذا حصلت الاسباب التى نذكرها او بعضها. ثم لا معتبر من بعد[7] بانكار من ينكر هذا الخوف لان من الجايز ان يكون مظهراً لغير ما هو مُنطَوٍ عليه وقد يجوز اذا حصل الجمع العظيم ان يكونوا قد خافوا في الاول[8] . ثم اجتهدوا فيّ ازالتـــه عن انفسهم بغير النظر . وربما [9] اعتادوا سماع هذا التخويف وتكرّر ذلك على مسامعهم فليس ذلك عليهم [10] حتى يُفقَد التمييز .

فاما سبب هذا الخوف فوجوه :

منها ما نسمعُه من اختلاف الناس وتضليل بعضهم بعضا وتكفير بعضهم بعضاً فنخاف عنـــد ذلك [11] الخطر والغرر فيما هو فيه . وقد يكون ذلك عند دعاء الدعاة ووعـــظ الواعظين وقصص القصّاص او عند نظره [12] في كتاب فان بعض هذه الامور تقارب [13] بعضا .

ومنها ما يحصل له من الشبه من ذى قبل اذا شاهد في نفسه آثار النعم فيخاف

---

١) ت : التىيجب ما عندها . — ٢) ق : و . — ٣) ر : حدثها . — ٤) ق ى : لفظة . — ٥) ر : الدنيوية . — ٦) ت : انما . — ٧) ر :— من بعد . — ٨) ق : اولاً . — ٩) ى : فربما . — ١٠) ق : عليه . — ١١) ت :— ذلك . — ١٢) ر ت : نظر . — ١٣) ق : يفارق.

ان لم يعرف المنعم ان يعصيه فيستحق من قِبَلِه الذم والعقاب .

ومنها ما يحصل له عند فقد هذه الاشيآ من خاطر يُلْقَى اليه من قبله تعالى او من قبل بعض الملايكة بامره جل وعز يتضمّن ذلك الخاطر نحو[١] ما يتضمنه دعآ الداعى[٢] الى الله تعالى فثبت الخوف على احد هذه الوجوه ولم يختلف « مشايخنا » في ان عند دعآ الدعاة[٣] يستغنى عن الخاطر . وانما قال « ابو هاشم » : لا بدّ من خاطر وان تنبّه من ذى قبل . والصحيح ما قاله « ابو على » لان الخوف اذا حصل بالتنبّه من ذى قبل على حد ما يحصل بالداعى فما اوجب استغنآه عن الخاطر في هذه الحال يوجب استغنآه ايضاً عن[٤] التنبّه . ولا شبهة في ان العاقل اذا خُوِّف من مضارّ عظيمة بامارات مجوزة في العقول يحصل خايفاً لا محالة ولا تصير حاله في ذلك بانقص[٥] من تخويف المُخَوْف له من سلوك طريق الشبع او اعواز المآ او غير ذلك فاذا[٦] حصل الخوف لزمه دفعةً و لا وجه لدفعة الا النظر فان التقليد وغيره من الوجوه لا يزيل هذا الخوف على ما نتقضاهُ في مواضعه ان شآ الله . ولا يكون وجوب النظر قط من باب ما يلزم مع التمكن من العلم بوجوبه كما يلزم عند العلم بوجوبه فيخالف من هذا الوجه ساير الواجبات لانه لا فرق فيها بين ما يلزم[٧] ان يعلم المر وجوبه وبين ان يتمكن من العلم بوجوبه في انه مكلف في الحالين جميعاً[٨] وانما النظر مخصوص من ذلك بما ليس لغيره لانه لو لزم عند التمكن[٩] من العلم بوجوبه للزم احد امرين فاسدين : احدهما ان يكون عاقلاً غير مكلف بالنظر . وثانيهما ان يكلف مع فقد العقل .

الا ترى انه اذا كان مكلفا بالنظر من دون العلم بوجوبه وانما هو متمكن من العلم بوجوبه فلا بدّ من ان يكون هناك حالة قبل كمال عقله يتمكن فيها من العلم بوجوب النظر حتى يكون اول ما يلزمه النظر . فاذا لم يصح ذلك لزم القول الاخر وهو كونه مكلفاً بالعلم بوجوب النظر ولا كمال عقل وهذا ايضاً فاسد فيجب ان يكون وجوبه معلوماً له[١٠] .

فان قيل فهل يجب ان تكون هذه الاسباب او بعضها مقارنة لاول كمال العقل[١١] ليعلم عندها وجوب النظر عليه او يصح خلاف ذلك .

قيل له قد يجوز ان يكون احد هذه الاسباب قد تقدم كونه مكلفاً ثم يستصحب

١) ق : ـ نحو . ـ ٢) ر ت ى : دعآ الدعاة . ـ ٣) ر : الداعي . ـ ٤) ت ى : عند ؛ ر : في هذه الحال يوجب استغناه عن الخاطر في هذه الحال ايضا عند التنبه . ـ ٥) ق : ما نقض . ـ ٦) ق : فاذا لزمه حصل . ـ ٧) ق ر ى : ـ ما يلزم . ـ ٨) ر ق ى : ـ جميعا . ـ ٩) ق ى : تمكين . ـ ١٠) ق : ـ له . ـ ١١) ر ق ى : عقله .

الخوف عند كمال عقله فيلزمه النظر دفعاً الضرر [١] فاذا لم يكن كذلك فلا بدّ من مقارنة بعض هذه الاسباب لاول كمال العقل بالخاطر او بغيره . وان كان الغالب من احوال الناس انهم عند الاختلاط يسمعون الاختلاف الذي يُوجب المخافة الشديدة لكن الخوف لا يجب حصوله الا عند التكليف وان جاز فيمن ليس بعاقل ان يخاف .

فاما ما يتضمّنه الخاطر من الامور فمذكور في موضعه من هذا الكتاب .

لكنه في هذا الباب خاصةً ذكر انه لا بدّ من تنبيهه على ما ينظر فيه الناظر وهذا على الخلاف بين « مشايخنا » . فان « ابا على » يوجب التنبيه على الادلة و « ابو هاشم » يأباه و يقول : اذا خوفه من ترك النظر في طريق معرفة الله فقد علم هذا العاقل بعقله ان النظر في كتاب « اقليديس » لا يوصله الى هذا العلم . والاول اصح لان الخاطر لا يزيد حاله على حال دعا الداعى فاذا لم يكن بدّ من تنبيه الدعاة الى الله عز وجل على الادلة فكذلك في الخواطر الواردة عليهم اوْجب بل ربما تكرّر من الداعى التنبيه على الادلة فكيف يستغنى عن ذلك في الاول ؟ وتحقيق هذا الخلاف بينهما عايد [٢] الى ان ذلك هل هو من كمال العقل ام لا ؟ لان « ابا على » يقول : ان استغنى بكمال العقل عن التنبيه على ذلك فلا حاجة اليه . و « ابو هاشم » يقول : ان لم يكتف بكمال العقل فلا بدّ من هذا [٣] التنبيه .

ثم ذكر ان وجوب النظر غيرُ [٤] متّفق عليه وليس الكلام فى هذا الجنس من المسايل وما شابهها مبنياً على الوفاق بل هو مَبْنِيى على الدليل الذى يُوجبه ويَقتضيه . وقد خالف فيه القايلون بالمعارف فانهم ينفون وجوب النظر والذاهبون مذهب التقليد . والكلام عليهم فيما بَعْدُ وانما غيّرنا فى هذه الجملة ترتيب الكتاب عما هو عليه لما لم يتم القول فى ان النظر اول الواجبات الا بعد تقدم [٥] ما آخره .

ونعود الى المقصد بالباب فنقول : الغرض بقولنا ان النظر اول الواجبات انه اول واجب لا ينفكّ احد [٦] من المكلفين عنه . ومتى قُيِّد بذلك سقطت مُؤنة كثير[ة] من الأسْولَة فان ما عداه من الواجبات قد ينفكّ عنه المكلفون فى الغالب وانما تقع الشبهة فى شكر نعم الله تعالى [٧] عز وجل فان نعم غيره ملحقة بما يصُح خلو[ص] بعض المكلفين عنه وشكر نعمه تعالى لا يصُح ان يكون اول الواجبات لانا ما لم نعرف النعمة وخلوصها [٨] لم يلزمنا شكرها . والطريق الى معرفة ذلك يتأخر عن العلم بالله وصفاته وعدله وحكمته فلذلك لم يصُح ان يجعل اول الواجبات وليس لاحد ان يقول : هلا لزمه الشكر

---

١) ت ى : للضرر . — ٢) ق : عايدا . — ٣) ت : — هذا . ٤) ى : — غير . — ٥) ر ق ى : تقديم . — ٦) ق : واحد . — ٧) ر ى : — تعالى . — ٨) ر : لا .

على طريق الجملة مشروطاً اذا رأى فى نفسه آثار النعم كما يقولون فى المجتاز بمصنعة لا يعرف غرض بانيها فاذا شرب منها لزمه شكره مشروطاً وذلك لانه لا وجه يوجب هذا الشكر وانما يلزمه العزم على شكره مشروطاً. وما لم يعرفه ولم يعرف انه قصد وجه[1] الاحسان لا يلزمه شكره وفى لزوم العزم ايضاً نظر. والا كان لقايل ان يقول : هلا لزمه العزم على شكر نعم الله اولا ؟ فاما ما خرج عن ذلك من الواجبات العقلية فقد يعرّى المكلف منها[2] من ردّ وديعة وقضآ دين وانصاف للغير عن جناية جنى[3] عليه وما كان من القبايح العقلية فليس يلزمه[4] فعل شيء فى ذلك. وانما الذي[5] يلزمه الكفّ وليس ذلك مقصودنا، وما خرج عن ذلك فهو كالشرعيات ولا شبهة فى انها لا تكون اول واجب هذا. وقد ذكر فى الكتاب انه انما يمكن تصوير لزومه بردّ الوديعة فى اول كمال عقله[6] اذا كان قد اودع قبل كمال العقل[7] وكذلك الحال فى الدين قال[8] : ومتى كان قد اودع او ديّن[9] قبل العقل لم يلزمه عقلا عند كمال عقله ان يرد الوديعة ويقضى الدين بل[10] الفاعل لذلك قبل ان كان هو كامل العقل يكون[11] ساعياً فى تضنيع مال نفسه وانما ذكر ذلك من جهة العقل والا فغير ممتنع ورود[12] السمع بوجوب هذا عليه . والامر فى هذا ظاهر.

وانما الكلام فيما ذكره من بعد حيث سأل نفسه عن لزوم العزامة عما كان منه قبل كمال العقل من اروش الجنايات . فانه قال: لا يلزمه من جهة العقل ارش جناية جناها فى حال لم يكن فيها عاقلا اذ ابلغ حد العقل واشار الى ان ذلك يلزم سمعاً والا ففي العقل لا بد من اشتراطه بكمال العقل وفرق بين ذلك وبين الاعواض المستحقة فى الاخرة لانه ليس من شرطها كمال العقل . وفى هذه الجملة نظر فانا نجعل ثبوت الاعواض فى الاخرة على من ليس تعاقل مبنيا له على الابدال فى الشاهد اذا استحقت على من ليس تعاقل اللهم الا ان يجعل طريق جميع ذلك السمع . ومسايل الاعواض عندنا عقلية . وعلى كل حال فالامر بين فى انه لا يصح ان يجعل ذلك اول الواجبات على التفسير الذي[13] ذكرناه . وليس لاحد ان يقول: هلا كان اول الواجبات الشك الذي لا يتم النظر من دونه لان الشك ليس بمعنى ولو كان معنى لم يكن مقصوداً اليه ؟ وعلى انه مما لا بد من وقوعه حيث ترد عليه اسباب الخوف لا على طريق اللزوم والوجوب على مثل ما يقوله فى نظايره . ونحو هذا ان يقال : هلا كان اولها الخوف لانه

---

١) ق : — وجه . — ٢) ق : اجرى المكلف عنها . — ٣) ق : جنا . — ٤) ق : يلزم . — ٥) ى : — الذى . — ٦) رى : في اول حال عقله . — ٧) ى : كمال عقله . — ٨) رق : — قال . ٩) ى : ادين . — ١٠) ت : فان . — ١١) رت ق : — يكون . — ١٢) ت : ان يرد السمع . — ١٣) ر : التي .

شرط فى توجّه التكليف عليه لانه يلزمه تحصيله . ولكن لا بد من حصول له [١] للعاقل. فاذا لم يحصل بينّا ان فى بعض شروط تكليفه خللاً فلا تدخله طريقة الوجوب لا محالة . فاما ان يجعل النظر فى ان النظر واجب اول الواجبات فبعيدٌ ان نقدح فى كلامنا لانه ان وجب فهو نظر فى طريق معرفة الله ايضاً . اذ [٢] ليس الغرض بالنظر فى طريق معرفة الله ما نباشر العلم بالله فى الثانى لانك تعلم انا ننظر اولا فى اثبات الاعراض واول العلم بالله هو العلم بان للاجسام محدثاً . هذا على انه اذا خاف الضرر من ترك النظر عرف وجوبه عليه ضرورةً . وعلى هذا جعلنا النظر من جملة ما يجب عند العلم بوجوبه لا ان يكون تارةً يجب عند العلم بوجوبه . وتارةً يجب عند التمكن [٣] من العلم بوجوبه على ما تقدم .

وبعدُ فلو كان ذلك من باب ما يقع مكتسباً لكان من باب الحاق التفصيل بالجملة فيقع لا محالة لخلوص الداعى اليه على ما تقدم [٤] بقوله فى العلم بقبح الظلم والعلم بان هذا بعينه [٥] ظلم بانه [٦] يقع العلم [٧] بقبحه لا محالة لا على طريق اللزوم والوجوب اذ لا وجه يمكن ان يجعل واجباً لاجله . فان حصل فقد توجه التكليف عليه والا لم يتوجّه وجرى ذلك مجرى الخوف على ما تقدم . فامـــا اذا جعل القصد الى النظر اول الواجبات فذلك لا يصُح لان القصد يقع تبعاً [٨] للمقصود اليه ولا يكون له بنفسه حكم فكيف يجعل اوّل الواجبات؟ . وتبين صحة ذلك انه لو منعه الله تعالى [٩] من القصد وعرف وجوب الفعل عليه لوقع منه ولا قصد هناك فكيف يجعل اول الواجبات وحاله ما ذكرناه ؟ . وبهذه الجملة يبطل قول من يجعل اول الواجبات العلم لانا نقول ان التوصّل الى العلم بالله فى الدنيا ابتدا لا يتم الا بالنظر فيجب ان يجعلوه اول الواجبات .

فمتى قال ان الواجب هو العلم والنظر يقع تبعاً له لانه لا يراد لنفسه فجرى النظر مجرى ما ذكرتم فى القصد .

كان جوابنا انه لو منع من النظر لم يصُح ان يتوجّه عليه تكليف المعرفة ولو منع من القصد لصَحّ كونه مكلفاً بالنظر فاين احد الامرين من الآخر .

فان قيل فان سبب الخوف عندكم هو الداعي او الخاطر وربما تطاولت الاوقات بكل واحد منهما لانه كلام يحدث بعضه دون بعض . وغير ممتنع ان يتوجّه عليه بعض التكاليف في اثنا ذلك فكيف يجعلون النظر اول الواجبات؟.

قيل له يكفينا ان يخلو المكلف فى حال سماع الخاطر على بعض الوجوه مما يتعرض

---

١) ر ق ى : حصوله . — ٢) ق : و . — ٣) ر ق ى : التمكين . — ٤) ز : على ما يقوله . — ٥) ق : لعينه . — ٦) ق ى : لان ؛ ر : لانه . — ٧) ى : للعلم . — ٨) ر ى : تابعا . — ٩) ر ى : — تعالى .

فى اثنايه . اذ قد ذكرنا ان الغرض بكون النظر اول الواجبات ما هو فلا معترض علينا.

وبعدُ فهذا الكلام وان ترتّب فى الحدوث على ما ذكر به فهو كالموجود دفعةً واحدةً من حيث يتعلق البعض بالبعض ولا يكاد يتضبط مقادير هذه الاوقات او يعتدّ بها . فاما الفصل الذي اورده من ان وجوب النظر غير متّفق عليه فكيف حكمتم بوجوبه فانما كان يقدح فى قولنا لو جعلنا الدلالة عليه الاتفاق ؟ . وانما رجعنا الى غيره . ولعمري ان فى ذلك ضروباً كثيرةً من الخلاف لان من قال بالمعارف ينكر وجوب النظر وكذلك من يجوز التقليد ينكره وقد بطل عندنا التقليد وكون المعرفة ضرورة . وقد اشار الى الدلالة التي يستدلّ بها على ان النظر فعلنا وكذلك المعرفة لان وقوعها [1] يحصل بحسب احوالنا من المقصود والدواعي . وهذا فى النظر ظاهر وفى المعرفة على ما يقع من المتنبه من رقدته وقد يقع بحسب ما يفعله من النظر الذي هو سببه والفاعل للسبب هو الفاعل للمسبب لا محالة .

ثم ذكر آخر الباب[2] فصلاً له فايدة عظيمة وهو ان كل ما[3] على المكلف فعله او تركه قد ركب الله جملهُ فى العقول . وانما لا يكون في قوة العقول التنبيه على تفاصيلها . سوا كان فى امور الدين او فى امور المعاش ومنافع الناس وسوا كان الديني من باب العقليات او الشرعيات . وهذا فصل اذا عرفته تبيّنتَ ان كل التكاليف مطابقة للعقول وكذلك احوال المعاملات وما يتّصل بالضرر[4] والنفع وظهر لك[5] بطلان مذاهب[6] « البراهمة » فى ادعايهم ان الشرايع وقعت مخالفةً للعقول . وبيان هذه الجملة ان كل ما يدخل تحت التكليف . اما ان يكون واجبا يلزم فعله او قبيحاً يلزم تركه او حسناً يُنْدَبُ احدنا الى فعله . وقد تقرر فى العقول جُمَل ذلك . الا ترى انه قد تقرر فى عقولنا ان كل ما اذا لم نفعله لحقنا مضرّةً ففعله واجب وكلما[7] اذا فعلناه لحقنا[8] مضرّةً فتركه واجبٌ وما اذا فعلناه انتفعنا به لا[9] حسن منا فعله . وانما نحتاج الى النظر والبحث والى الداعي والمتنبّه لنعرف اعيان الافعال التي هذه سبيلها . ثم ربما كفت واسطة واحدة . وربما احتيج الى ازيد من ذلك . فانك تعلم بعقلك قبح الظلم فاذا عرفت فى شي بعينه انه ظلم كفاك هذا فى علمك بقبحه . وان لم تعرف ان المؤثر فى قبحه كونه ظلما بعد ان تكون عالما بذلك الوجه من حاله على الجملة . وهذا بان تعتقد خلوهُ من نفع ودفع ضرر واستحقاق ففي هذا يكفيك ضرب واحد من التفصيل . وربما احتجتَ الى ازيد من ذلك فانك تعلم

---

١) ت : وقوعها . — ٢) رق : الكتاب . — ٣) ق : كلما . — ٤) رق ى : الضر . — ٥) ى : بذلك . — ٦) ر : مذهب . — ٧) ق ر ى : كل ما . — ٨) ر ق ى : لحقينا . — ٩) رق ى : — لا .

قبح الكذب العاري من نفع ودفع ضررٍ . ثم اذا عرفت فى شي بعينه انه كذب وكان فيه نفعٌ او دفعُ ضررٍ لم تعرف قبحه الا بنظر زايد. وهو ان تعرف ان العاري من نفع ودفع ضرر من الكذب كان قبحه لكونه كذباً فقط لا لتعريه منهما فتعرف قبح هذا الكذب ايضاً . ثم على هذا المنهج تجري احكام الافعال . الا ترى انك تعلم بعقلك ان كل ما دعاك الى فعل واجب واجتناب قبيح فهو واجب عليك ؟. فاذا عرفت بالشرع فى فعلٍ هذه صفته عرفتَ وجوبه . وهكذى فى الفعل الذي يكون مفسد . وكما ان هذه الطريقة ثابتة فى امور الدين وكان الكلام فى النظر فى طريق معرفة الله تعالى[1] محمولاً عليها فكذالك الحال فى منافع الدنيا ومصالح الابدان لان العاقل قد عرف بعقله وجوب التحرّز مما يزيد فى الحرارة اذا كان يشكوها او يخرجه عن حد[2] الاعتدال. ثم لا تعرف اعيان المأكولات التي هذه سبيلها فينبّهه الطبيب على تفاصيلها . ثم كذلك فى معاملاته التي يطلب فيها الارباح بالاسفار وغيرها فصار العقل هو العمدة فى هذه الامور . ولهذا كان من اعظم نعمة[3] الله تعالى[4] علينا ومما نعدّه فى اصول النعم .

---

١) ى : — تعالى .— ٢) ق : — حد .— ٣) ت : نعم .— ٤) ر ت ى : — تعالى .

بابٌ في بيان الغرض والقصد بالنظر والاستدلال

اعلم ان النظر لا يرادُ لنفسه وانما يراد لما توصّل اليه من المعرفة فصار وجوبه للخوف من تركه وجوب المعرفة بالله وصفاته وعدله للطف. وان كنا اذا حققنا فهو مما لا يتم اللطف دونه والا فاللطف فى الحقيقة هو ما يثبت له حظ الدعا والصرف. وهذه صفة العلم باستحقاق الثواب والعقاب. لكن تحصيل ذلك لا يتم الا بعد العلم بالله تعالى [1] فوجب لوجوبه فصار وجوب المعرفة لكونها لطفاً. وهذا الوجه هو الوجه فى حسن ايجاب الله تعالى [2] العلم علينا ايضاً فلزمتنا المعرفة لما كانت [3] لطفاً لنا واللطف من افعالنا جارٍ مجرى دفع الضرر ولزم القديم تكليفنا ذلك لكى يكون مزيحاً لعلتنا ولاطفاً لنا ولا وجه فى الدعآ اقوى من رجآ المنافع والتحرّز من الضرر الا ان تبلغ الحال حد الالجآ فاما مع بقآ التكليف فلا وجه اقوى من ذلك. وقد كان نفع اللطف لو عرف المكلف ان عليه فى فعل القبيح ضرراً وفى ترك الواجب ضرراً من دون ان يضاف اليه ما له من النفع فى فعل احدهما وترك الاخر ولكن صار ضمّ احدهما الى الاخر مقوياً للداعي. وذلك معلوم فى الشاهد فحصل ان للعلم بالله تعالى [4] هذه المرتبة [5] التي ذكرناها. وفيه ايضاً فوايد اخر وذلك انه ما لم يعرف الله تعالى [6] لا يمكن الاثبات بالشرعيات اصلاً فان العلم بهـا موقوفٌ على العلم بالله جل وعز. فاذا عرف الله امكنه فعلها على الوجه الذى يستحق به الثواب. وكما ثبت [7] هذا الوجه فى الشرعيات فكذلك فى العقليات. فانه اذا عرف الله تعالى [8] امكنه ان تاتى بالعقليات على الوجه الذى يستحق معه الثواب ومن قبل لا يكون كذلك فهذه حال العلم بالله جل وعز [9] ووجه وجوبه وما فيه من الفوايد وما [10] يتعلق به من الاحكام وكل ذلك لن يكون الا عند كون المعارف من جهتنا على ما نفصّله. وما فى هذه الجملة من الخلاف بين «الشيخين» [11] وما يقوله «ابو عليّ» من وجه وجوب المعرفة من كونها موصلة الى التمكين من شكر نعم الله تعالى [12] او لقبح الجهل به او لان الله تعالى لو لم يكلفنا ذلك لكان مُبيحاً للجهل لنا.

---

١) رق ى: — تعالى. — ٢) رت ى: — تعالى. — ٣) ر: كان. — ٤) رق ى: — تعالى. — ٥) ر ى: الرتبة. — ٦) رق ى: — تعالى. — ٧) ت: يثبت. — ٨) رق ى: — تعالى. — ٩) رت ى: — جل وعز. — ١٠) ر ى: — ما. — ١١) الشيخان هما «ابو على» و «ابو هاشم». — ١٢) رق ى: — تعالى.

ثم انه ذكر فى آخر الباب فصلاً والمقصد به ان يقول قايل : قد جعلتم اللطف وجهاً لوجوب المعرفة وانما يصير لطفاً فى الافعال والتروك فقد صار العلم على هذا تابعاً للعمل وواجباً لاجله فيجب ان تكون رتبته فوق رتبة العلم . والاصل فى ذلك ان العمل لا يقع به انتفاع الا بالعلم فما لم يعلم المكلف صورة ما قد كلفه من الافعال لا يستحق به ثواباً بل لا يكفيه ذلك دون ان يعلم الوجه الذي يجب ايقاعه عليه ليستحق به[1] الثواب فصار عظمُ الفعل لمكان اقتران هذه العلوم به ولهذا عظّم الله شان العلمآ فقال فى اية « وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ »[2] فقرن ذكرهم الى ذكره . وقال فى اية اخرى « شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ وَالْمَلاَئِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ »[3] وقال تعالى[4] « إِنَّمَا يَخْشَى اللهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ »[5] ، ثم جعلهم خيرَ البريّة . بقوله عز وجل[6] ان « الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ »[7] ثم قال « ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ »[8] فمجموع ذلك يقتضي رتبة العلم وفضله لكن هذا العلم الذى ذكرناه لا بدّ من ان يجمع شرطين . **احدهما** ان يكون من فعل المكلف فاما ما كان من جهة غيره فليس له هذا الحظ . ولهذا يقول فى المعارف فى الدنيا لا بد من ان تكون من قبلنا ليثبت كونها إلطافاً ومنعنا من ان تكون ضرورية لبعض المكلفين . **والثانى** ان تكون علومنا[9] متناولة للتوحيد والعدل والعقليات التي لا تختلف حالها ولا تعترضها ازالة ولا[10] نسخ ولا بدّ من ان يشترك المكلفون اجمع فى معرفتها. فاما ما ليس هذه حاله مما يجوز ان يزول تارةً ويثبت اخرى ويجوز على بعض الوجوه ان لا يدفع المكلف الى معرفتها فلا يجب ان يكون له هذا الحظ . فهذه طريقة القول فى ذلك .

---

١) ر :— به . — ٢) سورة آل عمران ٣ اية ٥ . — ٣) سورة آل عمران ٣ اية ١٦ . — ٤) ق ى :— تعالى . — ٥) سورة الملائكة ٣٥ اية ٢٥ . — ٦) رق ى : — جل وعز . — ٧) سورة البينة ٩٨ اية ٦ . — ٨) سورة البينة ٩٨ اية ٨ . — ٩) رق ى : علوما . — ١٠) رى : — لا .

باب في بيان جملة أبواب التوحيد

اعلم ان مدار هذا الباب الذى جعلناه اول ما يلزم المكلف معرفته على اصول خمسة . **اولها** اثبات الطريق الى الله تعالى . **والثانى** ان المحدثات لا بدّ لها من محدث . **والثالث** ما يستحقه هذا المحدث من الصفات التي تجب لذاته [١] . **والرابع** ما يجب نفيه عنه من الصفات التي لا تصح عليه فى كل حال او فى بعض الحالات . **والخامس** انه واحدٌ فى هذه الصفات فلا احد يشاركه فى مجموعها نفياً واثباتاً ولا فى احادها ان يستحقه على الحد الذى استحقه تعالى . وانما وجب هذا الضرب من الترتيب لان اثباته تعالى لا يكون الا باثبات حوادثٍ مخصوصةٍ لا تتاتى من كل القادرين . فاما تغيّر ذلك من الطريق الذى [٢] يثبت الذّوات فذلك متعذّر فيه فلا بدّ من ان يُقدم القول فى ذلك ويبني بذكر اثباته . وكذلك فلا يصح الكلام فيما يستحقه من الصفات وكيفية استحقاقها الا بعد ثبوت ذاته تعالى [٣] فوجب ان نتأخر ذلك عن الكلام فى اثبات المحدث . وهكذى فغير جايز ان نتكلم فى نفى صفات عنه ولما عرفنا ما يجب له ويثبت من حيث كان الكلام فى النفى مرتّباً على الاثبات فوجب تأخر ذلك عن الاصول التى تقدمت . وهكذى فالقول فى انه واحدٌ فى صفاته لا يتم الا بعد بيان صفاته التى نستحقها اثباتاً ونفياً فوجب الترتيب على الحد الذى بينّاه . ولكل واحد من هذه الاصول توابع لا ينكشف القول فيه الا بثباتها ويدخل تحتها كل خلاف يذكر فى التوحيد . فاذا لم يتم بيان هذه الاصول الا ببيان هذه الفروع التى تتشعب اليها وجب بيانها ايضاً . وهذا هو الذى احوج « اصحابنا » رحمهم الله الى ان تكلموا فى دقيق المسايل لما كان ما هو الاصل لم يتم بيانه الا ببيانها اما لتصحيح دليل او لدفع سوال او لابطال [٤] شبهة فلا عتب عليهم فى ذلك . ويبين هذا ان اثبات هذه الحوادث التى تدلنا على الله تعالى يتضمّن الكلام فى حدوث الاجسام وغيرها ويدخل فى ذلك من دقيق المسايل ما لا يكاد يحصى . بل ربما تعلق الكلام بذلك فى الكلام [٥] فى الجز . فان قايلاً لو استدلّ على قدم الاجسام بانها غير متناهية فى العدد لكان ابطاله انما يمكن باثبات الجز . وكذلك فلو [٦] اردت اثبات الصانع فنازع ابن زكريا [٧]

---

١) رت ى : له .— ٢) رق : الطرق التى .— ٣) ق ى : — تعالى .— ٤) ت : ابطال .— ٥) ى : بالكلام .— ٦) ق : لو .— ٧) هل هو ابن ابى زكريا الطامى الذى ذكره البغدادى في كتاب «الفرق بين الفرق » (بمصر ١٣٦٧ ص ١٧٢) ؟ او على الأرجح هو ابن زكريا الرّازى الفيلسوف العالم بالطبيعيات ووفاته سنة ٣١٣ (وقيل ٣٢٣) هـ — ٩٢٥ (وقيل ٩٣٤) م .

فى ان القادر لا يقدر على الاعيان وان يُعلق القدرة يستحيل بالاعيان واختراعها وانما يتعلق بالتأثيرات فى الاعيان لوجب مكالمته . وكذلك مكالمته فى المُدّة والزمان والمكان الى ما شاكل ذلك فلم يتكلم « اصحابنا » فى دقيق المسايل عن استغنا [1] والكلام فيما يتضمنّه كل واحد من هذه الاصول من المسايل التى لا بد من كشفها يطول وقد نبّهنا بما ذكرناه [2] على ذلك . والا فتحقيق الخلاف فى كل واحد منها وما يتصل به من الاصول التى ما لم نحكمها لا ينكشف الغرض به فيما لا وجه لتكثير القول به مع [3] اعادتها من بعد .

---

١) ق : اسغنى (كذا) .— ٢) ت : ذكرنا .— ٣) ق : من .

باب في إثبات المحدثات الدالة على الله تعالى

هذا الباب يتضمّن القول فى حصر الادلة الدالّة على الله سبحانه [1] على طريق الجملة لا على وجه نتكلم فى كل واحد منها وفيما يتشعب عنها . والمعتبر فيما نجعله دليلا على الله تعالى هو ما له صفة مخصوصة دون ان نحتاج الى تعيينه وبيان جنسه . فان المعتبر فى باب الادلة بالاوصاف لا بالاعيان ولعلك لا تجد فى الاصول موضعاً لا تقوم الصفة فيه فى باب الدلالة موضع التعيين وعلى نحو هذا اثبتنا المعنى الذى اذا لم ينفك الجسم منه ولم يتقدمه وجب حدوثه على طريق الوصف لا بالتعيين من حركته [2] وسكونٍ وغيرهما بل راعينا ما به نصير فى جهةٍ دون اخرى . فكذلك الحال فى الدلالة هاهنا انما هو مما [3] يتعذر على القادرين بقدرة فكل ما [4] اتّصف بهذه الصفة فهو دليل عليه تعالى . واذا اردت كشف هذه الجملة قلتَ ان الذى يدل على الله تعالى انما هو الافعال التى هي حوادث وكل الحوادث لا تخرج عن ان تكون جواهرا او اعراضاً . فما كان من باب الجواهر فهو دليل على الله تعالى لا محالة لتعذّره على القادرين بقدرة . وما كان من باب الاعراض فانه ينقسم . فان كان كالجواهر فى باب ان القادرين بقدرة لا يقدرون عليه فهو كالاوّل فى دلالته على الله تعالى . وهذا نحو الالوان والروايح والطعوم وغيرها مما يختص المحال . ونحو القدرة والحيوة وغيرهما مما يختص الحى وان كان مما يدخل جنسه تحت مقدور العباد . فانما يدل على الله تعالى [5] متى وقع على وجه لا يقدر العباد على ايقاعه على ذلك الوجه . وهذا نحو علوم العقل ونحو حركة المرتعش . والكلام الموجود فى الحصي الى غير ذلك مما قد استقصيت فى غير هذا الموضع . فاذا اردت ان تستدل بما هو اولى فى الاستدلال فهو ان تعلم حدوث الاجسام وتتوصّل به الى اثبات المحدث لها وتبين صفاته وتنفى عنه شبه الأجسام والأعراض وتوحدُه وتنزهه عن ثانٍ له .

فان قيل فلم عدلتم عن الاعراض المدركة التى لا تدخل تحت مقدور العباد كاللون وغيره . فان باليسير من التأمّل يمكن معرفة حدوثها بان نجدها متجدّدة على

---

١) ق : تعالى .— ٢) رق ى : حركة .— ٣) ت : انما بما؛ ري : انما هو بما .— ٤) رق : كلما .— ٥) ر ت ى :— تعالى .

المُحَال فنعلم حدوثها . وكيف اخترتم ان[١] تقدم على ذلك الكلام فى حدوث الاجسام مع كثرة الشبه فيها وبنا الكلام على الدعاوى ؟

قيل له أَنّ فى تقديم هذا الاستدلال فوايد واغراضاً لان اكثر الاعراض التى لا تدخل تحت مقدورنا طريق اثباته الدليل وما كان من باب المدركات فالشبه يكثر فى اثباتها وكونها اعتبارًا للاجسام ويقع فيه الكلام مع من يجعل هذه الاعراض واقعة بطبع المحل . ومع من يقول فيها بالكمون والظهور . وهذا الباب مستغنى عنه فى الجسم . ولان فى ضِمْنِ الاستدلال بحدوث الاجسام معرفة حدوث الاعراض . ولو استدللت بالاعراض لم تعرف حدوث الاجسام . ولين كمال العلم بالله تعـــالى لا يحصل الا بعد العلم بحدوث[٢] الاجسام من حيث أنّ تمام التوحيد لا يكون الا بان ينفى عن الله تعالى[٣] شبه الاجسام وهذا لا يتم ولما عرفنا حدوث الاجسام فوجب البداية به وتقديمه .

فان قيل فاذا كان للعلم بحدوث الاجسام هذا الحظ[٤] فى الرتبة فهلا وقعت الغنية بذلك وكيف تكلمتم فى الاعراض واحكامها ؟ وهلا اذا تكلمتم فى ذلك لان العلم بحدوث الجسم يقف عليه ذكرتم ما لا بدّ منه فى معرفة حدوث الجسم وهو الاكوان من الحركات[٥] والسكون وغيرهما وما الذى احوجكم الى بيان غير ما من الاعراض ؟.

قيل له قد ذكرنا ان الاستدلال بالاعراض التى لا تدخل تحت مقدورنا على الله تعالى ممكن وبما[٦] يدخل جنسه تحت مقدورنا اذا وقع على وجه مخصوص ممكن ايضاً فلا بدّ من بيان ذلك وتمييز بعضها من بعض .

وبعد فليس يمكن معرفة ما يدل حدوثه على حدوث الاجسام[٧] الا بعد بيان ما يصح انفكاك الجسم عنه وما لا يصح لكى لا يقع استدلاله على حدوث الجسم بما ليس هو بدليل. وعلى هذا اخطا من دلّ على حدوث[٨] الاجسام بانها لا تخلو[٩] من الالوان الحادثة او[١٠] من الطعوم وما شاكلها لانها قد تُعَرّى من ذلك فلا تم اذاً معرفة ما يدل حدوثه على حدوث[١١] الجسم الا ان تعلم[١٢] ما ليس هذه حاله كما انه لا يتكامل علم المر بما كلف الا بعد ان يعرف ما ليس عليه فيه تكليف على ما تقدم ذكره فوجبت معرفة باقى الاعراض.

وبعد فكثير من مسايل التوحيد والعدل وغيرهما يبنى على احكام كثيرة[١٣] من

---

١) ت : — ان .— ٢) ت : بعد حدوث .— ٣) رى :— تعالى .— ٤) ق : العلم ... بهذا الحظ ؛ ر : الحظ من الرتبة .— ٥) ق : حركة .— ٦) ق : بما . — ٧) رقى : الجسم .— ٨) ى : حدث . — ٩) رق : تخلوا .— ١٠) ق : و .— ١١) ت : حدث .— ١٢) ق : تعرف . — ١٣) رقى : كثير .

الاعراض فانك عند الكلام فى ان الله تعالى موجود تردّه الى تعلق القدرة والارادة وغيرهما وفى نفيك ان يكون المحدث للاجسام جسماً وعرضاً يردّه الى ان الجسم انما يكون قادراً بقدرة ومن هذه حاله لا يصح منه فعل الجسم . ثم كذلك فى كثير من الاصول على ما يجد بيانه فصار للكلام فى اثبات هذه الاعراض فوايد كثيرة [١] ظاهرة .

فان قيل اذا كان للعلم بحدوث الجسم ما ذكرتم من الحظ فهل ذلك مما يعلم ضرورة او يحتاج فيه الى دلالة واذا احتيج فيه الى دلالة فهلا سلكتم فى ذلك غير الدلالة التى يذكرها مشايخكم من النبآ على الدعاوى الاربع واذا [٢] أبيتم الا ان يصدروا الكتب [٣] بذكرها فما فيها من زيادة الفايدة على غيرها ؟

قيل له اما دعوى الضرورة فى العلم بحدوث الجسم [٤] فغير ممكن مع ان الامارات التى يستند بها العلم الضرورى مفقودة فى هذا العلم ومع امكان الاستدلال عليه وما تعلم باضطرار فاقامة الدلالة عليه متعذرة ولا يستّهين عليك فيما يشاهد تحدّده من النبات والحيوان وساير ما ينمو او يتركب ان العلم بحدوث ذلك ضرورى . فان « الملحدة » [٥] يعتقدون [٦] فى ذلك ان فيه اجزآ من المآ واجزآ من الارض ومن الهوى [٧] وان الحادث هو التركيب الحاصل فيها دون اعيانها فنحتاج الى ابطال ذلك الى دلالة .

فاذا وجب ايراد الدلالة على حدوث الجسم . فالذى ذكره « ابو هاشم » فى « الجامع الصغير » وغيره ان لا طريق يستدل به على حدوث الجسم الا بالبنا على الاصول الاربعة وذكر ان نافي العرض لا يمكنه الاستدلال على حدوث الجسم ولكن الذى عليه « شيوخنا » واشار اليه فى الكتاب ان الاستدلال بغيره صحيح وهو ان فى القول تقدم الجسم اثباتاً له فيما لم يزل على صفة واجبة من هذه الصفات من نحو كونه فى جهة مخصوصة اذ لا يجوز ان يقال انه فيما لم يزل يحصل فى جهة وقد كان يجوز ان يكون فى اخرى بدلاً منها لان قدمه يوجب ان يكون فى جهة معينة لا يصح انتقاله عنها . وقد عرفنا ان من حكم تحيزه صحّة تنقّله فى الجهات وان يجب كونه فى جهة ما لا يعينها فلا يصح اذاً ان تكون قديمة ويجب ان تكون هذه الصفة متجددة له وهذا يوجب تجدد الوجود له ايضاً . يبين هذا ان كونه كايناً اذا كان متجدداً وتحيّزه لا يظهر الا بذلك وجب تجدد التحيّز له ووجوده لا ينفك عن تحيّزه فيجب تجدد وجوده ايضاً . فهذه طريقة يمكن سلوكها . ولكن فى الاستدلال على حدوث الجسم بالاعراض فايدة اخرى [٨] زايدة وهي انا نعرف كيفية استحقاق الصفات لعلل وما

---

١) رت ى : — كثيرة . — ٢) رت : اذ . — ٣) ر : الكتب . — ٤) رى : الاجسام . — ٥) « الملحدة » هي فرقة الشيعة الاسمعيلية في خراسان التي تسمى الباطنية بالعراق . — ٦) رقى : تعتقد . — ٧) ى : الهوا . — ٨) تى : — اخرى .

وجب [1] فيه من الشرط [2] . وهذا اصل كبير يحتاج اليه فى مواضع وهذه البغية تحصل لنا عند استدلالنا على حدوث الجسم بالاعراض . فهذه الفايدة اوجبت تقديم هذا الاستدلال على غيره كما ان الفوايد التى تقدمت اوجبت تقديم الاستدلال على الله تعالى بحدوث الاجسام على الاستدلال عليه [3] بحدوث الاعراض . فاذا اردت الاستدلال بهذه الطريقة فالذى لا بدّ من معرفته ان يعرف الاكوان واستحالة خلو الجسم منها وانها حوادث . وان حكم الجسم من حيث لم يخل منها ولم يتقدمها حكمها فى الحدوث . ثم ثبتت حاجة المحدثات الى محدث فثبتت حاجة الجسم عند حدوثه الى محدث ما وهو اول العلم بالله تعالى على وجه لا يكون فى الاجمال والابهام أزيد منه . ثم يلى هذه الرتبة ان نعلم ان محدثها غيرها وغير الاجسام القادرين بقدرة [4] وانه مخالف لها . فيكون هذا علما به تعالى على ضرب من الجملة دون الاوّل . والرتبة الثالثة هي العلم به مفصّلاً بان يعرف على صفة من صفاته التى يبين بها عن غيره من نحو كونه قادرًا لنفسه او عالماً لنفسه . ثم العلم به مفصّلاً له منازل ايضاً بعضها اشد تفضيلا من غيره . والذى يجب البداية به الان الكلام فى حدوث الجسم وبيان هذه الدعاوى بادلتها وما فيها من الخلاف مشهور لا نحتاج الى ذكره .

١) ري : يجب . — ٢) ق : شروط . — ٣) ي : — عليه . — ٤) رق ي : بقدر .

باب في إثبات الاكوان [١]

اعلم ان اقامة الدلالة على الشي فرع على كونه فى نفسه معقولا فانما [٢] ما لا يعقل فايراد الدلالة عليه لا وجه له . وانما يدخل الشي فى كونه معقولا بوجهين . **احدهما** بان نعلم ثبوته اما بدلالة او ضرورة . **والثانى** بان [٣] يصُح فيه تقدير الثبوت فعلى هذا يصير القول بيان مع الله تعالى غير داخل فى حد ما لا نعقل لان تقديره ممكنٍ فنقول لو كان له ثان لصَحّ التمانع بينهما . وكذلك الحال فى اثبات البقا معنًى ببقايه [٤] الجسم الى ما شاكل ذلك . ونحن يمكننا فى هذا الموضع قبل اثبات الكون بدليله [٥] نعقله بضرب من التقدير بان نقول : لو كان هاهنا معنًى به حصل الجوهر فى جهة دون اخرى كيف كان القول فيه فيصير التقدير [٦] معقولا ايضاً .

فاذا صَحّت هذه الجملة فقد اختلف « شيوخنا » فيما به يثبت هذا المعنى الذى عمدنا الى ايراد الدلالة عليه . فكان « ابو على » يذهبُ الى كونه مدركاً بالعين وبغيرها [٧] من الحواسّ . ونقول : لا نحتاج الى ايراد دلالة على ان فى الجسم معانى [٨] هي الحركات والسكون . وانما نحتاج الى الدلالة على ان حاله فى ساير الاوقات كذلك . وكان « ابو هاشم » يقول اولا انها وان لم تكن مدركة فهي معلومة باضطرار . ثم رجع عن ذلك وقال بان طريقها الاستدلال . والذى حصّله فى هذا الكتاب وغيره من كلامه ان فيها ما نعلم باضطرار وذلك نحو تصرّفاتنا الواقعة منا وفيما يقع من غيرنا ممن نشاهد حاله . وذلك لانا قد نعلم قبح كثير من هذه الافعال وحسن كثير منها وغير جايز ان نعلم صفةً للشي او حكماً له ولما عرفنا ذاته لان ذلك كالفرع عليه [٩] فيجب ان نكون عالمين بهذه الافعال على طريق الجملة كما عرفنا احكامها ضرورة كذلك . ثم اذا قامت لنا دلالة على ثبوت هذا المعنى [١٠] مفصّلاً لم يكن ما علمنا [١١] الان غيرًا لما عرفناه [١٢] اولاً . فان من شان علم التفصيل ان نطابق علم الجملة على ما يثبت [١٣] من حال من عرف [١٤] زيداً من [١٥] جملة العشرة [١٦] ثم عرفه [١٧] بعينه .

---

١) ق : اثبات الاعراض و الاكوان .— ٢) رى : فاما .— ٣) ق : ان .— ٤) ر : يبقى به .— ٥) ر : ان .— ٦) ر : بالتقدير .— ٧) ت : غيرها .— ٨) ت : معان .— ٩) ى :—عليه .— ١٠) ى : المعانى .— ١١) رقى : علمناه .— ١٢) ق : عرفنا .— ١٣) رت ى : ثبت .— ١٤) ى : يعرف .— ١٥) ر ى : في .— ١٦) ر ق ى : عشرة .— ١٧) ى : يعرفه.

فاما ما هو موجود فى هذه الجمادات من الاكوان وما هو حاصل متجدّد فى اجسام السموات والارضين فطريق اثباته الدلالة لا محال [1] للضرورة فيه . ونحن انما نحتاج الى اثبات الجواهر فى جميع حالاتها كاينة فى اماكنها [2] باكوان [3] ولا شبهة فى ان هذا طريقه الدلالة والتأمّل ولو كنا انما نحتاج الى اثبات تصرّفنا [4] لاستغنينا عن [5] ذلك . فاما ما ينبى عن صفة نوع هذا المعنى الذى نريد اثباته فهو قولنا : كون وفايدته ما به يصير الجوهر فى جهة دون جهة ثم الاسامى تختلف عليه والكل فى الفايدة يرجع الى هذ االقبيل . فتارة نسميه كونامطلقا اذا وجد ابتدالا بعد غيره وليس هذا الا فى الموجود حال حدوث الجوهر . ثم يصح ان نسميه سكونا اذا بقى. وتارة نسمى ذلك الكون سكونا وهو ان يحدث عقيب مثله او يبقى به الجوهر فى جهة واحدة وقتين فصاعدا. وتارة نسميه حركة اذا حدث عقيب ضدّه او اوجب كون الجسم كاينا فى مكان بعد ان كان فى غيره بلا فصل . وتارة نسمى بعضه مجاورة مقارنة وقربا اذا كان يقرب هذا الجوهر جوهر آخر على وجه لا مسافة [6] بينهما . وتارة نسمى بعضه مفارقة ومباعدة وافتراقا اذا وجد على البعد منه جوهر آخر فهذه هي الاسما التى تنطلق على هذا القبيل ويعود الى دليل اثباته . فنقول قد صحّ فى الجوهر انه متحرك يمنة مع جواز ان يتحرك يسرة [7] بدلا منه والحال واحدة [8] والشرط واحد فلا بدّ من مخصّص [9] وليس ذلك الا وجود معنى . فتحركه يمنة معلوم ضرورة لا نحتاج فيه [10] الى دلالة وجواز تحركه [11] يسرة بدلا منه هي معلوم فى الاجسام التى نشاهدها ونتصرف فيها ضرورة ولا نقدح فى ذلك ما يقوله « المجبرة » فى القدرة الموجبة لانهم مع ذلك يجوزون حصول قدرة اخرى بدلا من هذه فيوجب [12] حركته يسرة بدلا من حركته يمنة . وانما نشكّل ذلك فى موضعين. **احدهما** ان حكم ساير الاجسام هذا الحكم . **الثانى** ان حكم [13] الجسم فى جميع الاوقات هذا الحكم ومتى نثبت [14] لك [15] ان الذى لاجله صحّ فى هذه الاجسام تعاقب الصفات التى ذكرناها عليه هو ما يختص به من التحيز والحجم . ثم كان الجسم فى ساير حالات وجوده لا ينفك من ذلك وكل ما كان جسما فلا يخلو [16] من ذلك عنه الوجود . فقد حصل له العلم بما ذكرناه على التفصيل . ومن قبل كان عالما به على وجه الجملة . ومن هذا الموضع يقع الكلام بيننا وبين القايلين بوجود الجسم على حدّ

---

١) رق : محالة .— ٢) ق: الاماكين .— ٣) ق: بالاكوان .— ٤) رى : تصرفاتنا .— ٥) ق : في.— ٦) ق : المماسة .— ٧) رق ى: أنه يتحرك يمنة مع جواز ان تحركه يسرة.— ٨) ر ت ى: واحد.— ٩) ر: تخصيص .— ١٠) ت : — فيه .— ١١) رى : حركته . — ١٢) ت : فوجب .— ١٣) ر : هذا الجسم .— ١٤) رق ى : ثبت .— ١٥) ر : — لك . — ١٦) ر : يخلوا .

يخرج عن الحركة والسكون لاعتقادهم انه يوجد غير متحيز[١] ولا ذا[٢] حجم فاذا ثبت هذا الاصل صحّ لنا ان كل جسم فى كل حال يتحرك يمنة مع جواز حركته[٣] يسرة بدلا منه .

واما ان الحال واحدة ويزيد به ما يصحّح كونه فى كل واحدة من الجهتين وهو تحيزه وما يرجع اليه من الوجود الذى يجعله شرطاً وانما يعلمه واحداً لانه لو اختلف المُصَحّح عليه لما علمنا على وتيرة واحدة ان احدنا يصح منه تحريك الجسم يمنة مع جواز تحريكه يسرة فى تلك الحال على البدل لتجويزه ان ما يصحّح كونه فى تلك الجهة غير حاصل فى هذه الجهة فحيث استمرّ بنا هذا العلم علمنا ان المصَحّح والشرط اللذين عبّرنا عنهما بالحال الذى هو التحيز. وبالوجود الذى هو شرط لم يختلف فى هذا الحكم وان حال الجوهر فيما يرجع اليه من الصفات مع كل واحدة من الجهتين حال واحدة. فاذا صَحّت هذه الجملة قلنا : فاذاً لا بدّ[٤] من امر وذلك معروف بيسير تامل لانه لو لم يكن هناك مخصّص لم يكن يتحركه يمنة اولى من تحركه يسرة . فاذا صحّ[٥] الصفتان عليه على سوا[٦] ثم ثبت احد الجايزين فلا بدّ من مخصّص وهذا ظاهر.

فاما ان ذلك الامر يجب ان يكون وجود معنى . فقد قسّمه «شيوخنا» رحمهم الله الى الاقسام التى تبلغ تسعة . وانما قالوا بذلك[٧] لانهم لم يوردوا الدليل على الحد الذى اوردناه من حيث لم يذكروا ان حاله واحدة وشرطه واحد . فاذا اشترطتَ هذا فى الدلالة فيجب ان يحذف من القسمة التى توردها مـــا يكون الشرط المذكور فى الدليل مانعاً منه . لان ذكر الشروط فى الدلالة[٨] هذه فايدته . فاما ان يُقسم على ما يكون شرط الدليل مانعاً منه ففيه الغآ فايدة الشرط ولهذا اذا شرطت[٩] فى دلالة الفعل المحكم على ان فاعله عالم انّا وجدنا قادرين يتأتى من احدهما المحكم ويُعذّر على الآخر فلابدّ من مفارقة بامر ما لم يحتج عند ذكر[١٠] ذلك الامر الى ان يدخل فيه كونه قادراً . فنقول اما ان يكون ذلك الامر كونه قادراً او كذى او كذى لان الشرط الذى اوردتُه فى الدليل قد منع منه فكذلك هاهنا . فاذا صحّ ما ذكرناه لم يكن بنا حاجة الى ان نقول: فذلك الامر امـــا ان يكون ذاته او تحيزه او وجوده او كذى او كذى فانا بذلك الشرط قد اسقطناه . ويجب ان يقال : فذلك الامر اذا كان غيراً له فاما ان يكون تأثيره على وجه الاحتياز فهو الفاعل اولا كذلك ولكن على

---

١) رق ى: انها توجد غير متحيزه .— ٢) رق: ذات .— ٣) ق : تحركه . — ٤) ق : — اذا؛ فلا بد . — ٥) رق ى : صحت . — ٦) رق : سوى . ٧) ق : ذاك .— ٨) ق ى: الادلة . — ٩) ى : اشترطت .— ١٠) ت : ذكره .

وجه الايجاب فهو المعنى ثم هذا الموجب . امّا ان تكون له صفة الوجود او لا تكون له صفة الوجود . فتعود القسمة بعد ترتيبها على وجه النفي والاثبات الى الفاعل ووجود معنى وعدم معنى . وانما نقتصر على هذا لان ما عداه مما لا يسببه [1] انه لا تأثير له ويصير بمنزلة كون السما فوقه والارض تحته ولا شبهة فى ان الاحكام والصفات قد تتغير باحد هذه الوجوه . فاذا نفينا ان يكون تحرّكه بالفاعل وبعدم معنى ثبت انه لوجود معنى . وهذا الفصل على هذا الحد هو كالمخالف لما فى الكتاب ولما يجري فى كتب « اصحابنا » ولكن ذكره على هـذا الوجه من التلخيص عند التدريس . فالذى يدل على انه لا يصح [2] ان تكون حركة الجسم فى جهةٍ دون اخرى لعدم معنى وجوه .

احدها ان ذلك المعنى اذا عدم فليس يثبت فيه اختصاص لان العدم مقطعة له . واذا كان كذلك فليس بان توجب حركة بعض الاجسام فى تلك الجهة اولى من بعض . فاما ان نوجب حصول جميعها فى تلك الجهة او لا نوجب حصول شي منها هناك . وان شيت اوردت ذلك على طريقة اخرى وهي انه اذا كان معدوماً فحاله مع الجهات كلها سوى [3] فليس بان توجب حركة الجسم يمنة اولى من حركته يسرة فاما ان نوجب حركته فيهما او لا فى واحدة منهما .

وثانيها ان ذلك المعنى المعدوم اذا اوجب كون الجوهر به فى جهة يمنة يصح ان يوجد فلو وجد لم يصح ان لا نوجب شياً لان دخوله فى الوجود ان لم يكسبه صحة الايجاب لم يحل ذلك فيه فلا بدّ من ان نوجب عند وجوده كون الجوهر به فى تلك [4] الجهة فيثبت [5] ان [6] الجوهر يكون [7] فى جهة لوجود معنى . واذا صحّ ذلك وجب ان يكون عند عدمه يزول هذا الايجاب والا أدّى الى ان لا يكون بين وجود الذات وعدمها فرق . وانما يثبت الفرق بينهما بان نوجب عند الوجود دون العدم . ولك ان تقول : لو كان يتحرك يمنة عند عدم معنى لكان بان يتحرك عند وجوده احق وهذا يوجب ان يتحرك يمنة لوجود حركة فيه من جهة [8] عمرو ويسكن لعدم الحركة عنه من جهة زيد فيكون متحركاً ساكناً فى حالة واحدة .

واستدلّ فى الكتاب بوجه آخر وتحقيقه ان نقول اما ان يريد المريد بقوله انه يكون فى جهة لعدم معنى انه يثبت [9] مجتمعاً او مفترقاً او متحرّكاً او ساكناً لانه ليس فيه معان فقط . او يريد بعدمه ان يوجد فيه [10] من قبل ثم يعدم عنه . فان اراد الاوّل

---

١) رق : يشتبه . — ٢) ق : يجوز . — ٣) ر : سوا . — ٤) ى : — تلك . — ٥) رق : فثبت . — ٦) ر : كون . — ٧) ى : يكون به . — ٨) ت : — جهة . — ٩) ق : ثبت . — ١٠) ر : — فيه .

لزمه عند عدم هذين المعنيين ان يكون متحركاً ساكناً وهذا لا يصُح. وان اراد الثانى نقول له: فما قولك فى الجسم أقديم هو او محدث ؟ فان اثبته محدثاً فقد كفانا مؤنة مكالمته وليس غرضنا بهذه الجملة الا لندل على حدوث[1] الجسم ولا له غرض بتحصيل اذا قال: هو كذلك لعدم معنى الا ليهرب من القول بحدوث الجسم. فلا بدّ من ان نقول: هو قديم. فنقول فمتى كان هذا المعنى موجوداً فيه ومتى عدم عنه فان قال كان فيما لم يزل موجوداً فيه. فقد اثبت الجسم قديماً واثبت فيه هذا المعنى قديماً. ونحن ندل على حدث المعانى بما يشمل جميعها[2] وان جعل حاله وجود المعنى فيه قبل ما لم يزل وجعله فيما لم يزل معدوماً عنه ففيه اثبات حاله قبل ما لم يزل وذلك خروج عن المعقول. وان جعل كلى[3] الحالين فيما لم يزل[4] فقد اثبته فيما لم يزل على صفة لا يعقل لاخراجه له من كونه متحرّكاً وساكنا ومجتمعا او مفترقا فيبطل قوله من كل وجه.

ثم سأل نفسه فى الكتاب عن الشبهة المذكورة فى «الشرح»[5] وهي قولهم انّا لا نقول ان الصفات كلها مستحقة لعدم المعانى ولكن نجعل بعضها كذلك دون بعض فنقول: يكون ساكناً لعدم الحركة ومفترقاً لعدم الاجتماع ويثبت الجوهر فيما لم يزل على هذين الوصفين ليلا يلزمنا القول بحدوث الجسم بان يقولوا: اذا لم ينفك وجوده من وجود معنى محدث معه وجب حدوثه ايضاً. وليلا يلزمنا ان يقولوا فيجب اذا عدم الاجتماع والافتراق ان يكون مجتمعاً مفترقاً لانا قد اخرجنا الصفتين من ان تكونا مستحقتين لعدم معنيين. وليلا يلزمنا ان يكون لاحقين بمن اثبت الجسم على غير هذه الصفات المعقولة. بل نثبته على شي من الصفات المعقولة لا لوجود معنى بل لعدمه.

واعلم ان هذا المذهب هو اظهر فساداً مما[6] تقدم. فان القايل الاوّل جعل الصفات كلها باباً واحداً فى انها اجمع مستحقة لعدم المعانى وهو القياس لان حال بعضها كحال البعض[7]. وهذا القايل الثانى جعل البعض مستحقاً لوجود معنًى والبعض لعدم معنى وحالها سوآ فى كيفية الاستحقاق فهو ابعد من طريقة النظر والقياس. وبيان هذه الجملة ان الجسم لا يحصل ساكناً قط الا على الحد الذى يتحرّك فى انه يسكن مع جواز ان يتحرّك والحال واحدة ولا يصُح وجوب واحدة من الصفتين له.

---

١) رى : حدث. — ٢) ر: جميعا. — ٣) ق : كلا. — ٤) ر ق ى : لا يزال. — ٥) والممكن ان يكون هذا الشرح لعبد الجبار المعنون «كتاب شرح في الاصول الخمسة» هو كتاب عبد الجبار الموجود في خزانة الفاتيكان ١٠٢٨. — ٦) ق : من ما. — ٧) ر ق ى : بعض.

فاذا كان كذلك ثم قال القوم بان تحرّكه لمعنى فكيف لا يكون سكونه لمعنى؟ فقد رايتَ لزوم اثبات المعانى اجمع.

وبعد فقد يكون حصول الجسم فى جهة بالحركة ثم يبقى فيه فيصير الجسم ساكناً فى ذلك المكان فكيف كان فى الاول لوجود معنى وفى الثانى لعدم ذلك المعنى والصفة صفة واحدة؟ونحو هذا فى المجتمع والمفترق لانهما عند الاجتماع يكونان متجاورين لمعنيين فاذا زايل احدهما الاجر فكيف يصير كايناً فى مكانه الذى هو فيه لعدم معنى ؟

ومما يُبطل هذه المقالة ان الجسم يصُح سكونه يمنةً بدلا من يسرة ومحال فى الوقت الواحد ان يكون ساكناً يمنةً ويسرةً لان كونه فى جنبين يتضادّ ومعلومٌ ان الحركة المعدومة لا يكون اختصاصها ببعض الجهات الا ما لها بسايرها فيجب ان تكون موجبة لسكونه فى مكانين وهذا يقتضي حصوله على صفتين ضدّين وهذا [1] باطل .

وايضاً فان عدم الحركة اذا كان علّة لكونه ساكناً ثم قد ثبت ان حصول العلة على الوجه الذي يُوجب الحكم [2] لا يصُح وقوفه على وجود غيرها او عدمه فيجب اذا كانت الحركة معدومة ان يوجب كونه ساكناً على كل حال . وهذا يوجب كونه فى حالة واحدة متحركاً ساكناً لوجود ما وجد من الحركة ولعدم ما عدم عنه وذلك يتبين فى الفاعلين او فى الجهات او فى الاوقات على ما مضى فى موضعه . وليس لاحد ان يقول ان عدم الحركة توجب كونه ساكناً عندما تعدم ساير الحركات ولم يحصل كذلك فى مسيلتنا . وذلك لانه اذا جعله علّة فيجب ان تجرى حالها مجرى نفس الحركة اذا جعلت علة لكونه متحرّكاً . ومعلوم ان ايجابها لا يقف على عدم غيرها او وجود غيرها [3] لامرٍ يرجع الى ان ايجاب العلة لما يوجبه لامر يرجع الى ذاتها فَسِوآ حصل غيرها معها او لم يحصل . فالايجاب لا بدّ من ثبوته ورجوعه الى كل ذات منه فبطلت هذه المقالة من هذه الوجوه ومن غيرها مما [4] استقصيّناه فى موضعه .

فاما الذى يبطل ان يكون ذلك بالفاعل فان من ذهب [5] الى القول بقدم الاجسام لا يمكنه ان يسند هذه الصفة الى الفاعل لان من شان الفاعل تقدمه على مقدوره ومتى تقدمه غيره خرج عن كونه قديماً وصار محدثاً لان الجسم ليس ينفكّ من هذه الصفات . وانما يصُح ان يقع الخلاف بيننا وبين الموحّدين اذا نفوا الاعراض وزعموا ان الفاعل يحصل للجسم هذه الصفات . وكان « ابو على » يكلّمهم بطريقة النفى والاثبات . فنقول : قولنا « متحرك » اثبات للحركة كما ان قولنا : « ليس بمتحرّك »

---

١) رق ى : ذلك . — ٢) ت : — الحكم . — ٣) ت : غيره . — ٤) رت ى : بما . — ٥) رق ى : يذهب .

نفى لحركته وعلى ما كان يذهب اليه فى ادراك الاكوان يستقيم [١] . وكان فى « مشايخنا » من يلزمهم نفى الطاعات والمعاصى ووقوع الزيادة فيهما ويلزمهم نفى المدح والذمّ والثواب والعقاب لما نفوا الافعال وحتى الزموا ان لا يكون حد الرائى زايداً على حد القادر [٢] وانهم متى قالوا بان احدهما يزيد على الاخر فهو كمن قال ان [٣] لا شى ازيد من ان [٤] لا شى بعشيرين الى اشباه لذلك [٥] .

والمعتمد فى مكالمتهم ما اشار اليه فى الكتاب فهو ان الفاعل لو كان يقدر على تحصيل الذات على هذه الصفة من دون معنى نوجده لوجب ان يكون قادرًا على ساير هذه الصفات ان يحصلها له ويجعل اصل ذلك الكلام الذى يقدر احدنا على التصرّف فيه على اختلاف وجوهه . وهذه الجملة مبنية على اثبات الكلام مفصّلاً وانـــه غير الاجسام وعلى كون احدنا قادرًا عليه وعلى صحة وقوعه على وجوه ومفارقات مخصوصة وعلى ان القادر على بعضها قادر على سايرها وانما قدر على البعض لقدرته على البعض ولا يتفصل . فاذا صحّحنا ذلك امكن القياس . اما الكلام فمدرك لا يمكن نفيه وانما يحتاج الى اثباته غيرًا للجسم [٦] ليلا يقول قايل : فهو عندى كساير الاجسام فى ان القدرة تتعلق بجعله على صفات مخصوصة . والدلالة على انه ليس بجسم انه لو كان جسماً لأدركناه متحيزا على حد ما يدرك ساير الاجسام . ولصّحّ ان يدرك باللمس كما يدرك بساير الاجسام ولكن ساير الاجسام يدرك سمعاً كالكلام اذ [٧] لا يجوز ان يفترق فى صفاتها الخاصّة . ويبين هذا ان لاجناس الكلام صفات لا تكون بالاجسام [٨] عليها نحو كون بعضها رآ ورايآ وما اشبهها [٩] فلو كان جسماً للزم اشتراك الاجسام [١٠] كلها فى هذه الصفات . واكثر هذه الوجوه وما لم يذكر [١١] ايضاً يبنى على تماثل الاجسام .

واما قدرتنا عليه فظاهرة لمثل ما له بعلم قدرتنا على ساير الافعال المقدورة لنا وهو وقوعه بدواعينا وقصودنا وحسن المدح والذم فيه ووقوعه بحسب ما نفعله من الاسباب التى هي الاعتمادات .

واما تصرّف الكلام على وجوه فظاهر نحو كونه امرًا ونهياً وخبرًا واستخبارًا ولا شبهة فى قدرتنا عليها اجمع اذ لا [١٢] احد يقدر على الامر الا وهو قادر على الخبر بدلا منه وعلى النهى بدلا منهما وعلى ان يجمع بين وجهين من ذلك ما لم يكن هناك

---

١) ق : مستقيم . — ٢) ى : العارف . — ٣) ق : — ان . — ٤) ق ى : — ان . — ٥) رت : ذلك . ٦) ق : غير الجسم . — ٧) ق ى : و . — ٨) رق ى : الاجسام . — ٩) رق ى : اشبهها . — ١٠) ق : جميع الاجسام . — ١١) رق ى : يذكره . — ١٢) ى : ولا .

تناف ولا ما يجرى مجراه. ولا تنفصل القدرة على بعض ذلك من القدرة على البعض. ولا فَقْد القدرة ايضاً ينفصل. فان كلام غيره لما تعذّرّ عليه [1] ايقاعه على بعض الوجوه فكذلك سايرها فثبتت [2] صحة ما اردناه فى الكلام. فكذلك فى ساير المعانى التى نقدر عليها ليلا يتوهم متوهم انّا نقصر هذه القضية على الكلام خاصّة. فان الاكوان التى يجعلها مقدوره لنا يصُح منا ايقاعها طاعات. ويصُح منا ايقاعها معاصى [3] وكذلك القصود قد يصُح ان نجعلها قرنةً الى الله عز وجل وقد يصُح خلافه فتجرى الذوات المقدورة لنا اذا صحّ تصرّفها على وجوه مجرى الكلام فثبت فى [4] هذه الجملة لزوم ان يقدر احدنا على تسويد الجسم اذا قدر على تحريكه. وكذلك فى جعله حلوًا وحامضاً وغيرهما من الصفات وقد عرفنا فساد ذلك فوجب ان تكون قدرته متعلقة بالحركة. وغير واجب اذا قدر على نوع ان يقدر على نُوعٍ سواه. وان كان ما ذكرناه فى الصفات واجباً فلا يلزمنا نفس ما الزمناهم.

وقد تورد هذه الطريقة مردودة الى الكلام بوجه آخر وهو انه كان يجب فيمن قدر على ان يجعله متحرّكاً ان يقدر على ايجاد ذاته لان القدرة على جعل الذات على صفة اصلها القدرة على نفس تلك الذات ككلام الواحد منا وعكسه كلام الغير وبيانه مستقصي فى موضعه.

وقد استدل بدلالة اخرى على انه لا يتعلق بالجاعل تحريكه الا بعد ايجاد معنى. وذلك لان احدنا يسهل عليه تحريك الخفيف ويصعب عليه تحريك الثقيل. وربما تعذر فلو لم يكن هناك الا مجرد التحريك وهو فى الخفيف والثقيل سوا لوجب ان لا تثبت هذه التفرقة فلا وجه لهذه التفرقة الا انه فى الثقيل يحتاج الى ايجاد معانٍ [5] و [6] ربما ضعُفَ عنها. وربما يحتاج الى استفراغ مجهوده فيها ولا يحتاج الى ذلكَ فى الخفيف وليس يمكنهم ان يقولوا: انا نقول كما تقولون فى المعانى لانا اذا علقناه بالمعانى امكننا التفرقة بينهما بوجهين. **احدهما** ما يرجع الى نفس الثقيل من كثرة اجزآ الثقل فى احدهما دون الاخر. **والثانى** ما يحتاج الى فعله من الحركات التى تجب زيادتها على موجب ثقل الثقيل من السكون. وليس عند القوم الا مجرد تحرك [7] هذا الثقيلِ. وصحة تحرّكه كصحة تحرّك هذا [8] الخفيف فما الذى اوجب هذه التفرقة. ولا يصح لهم [9] ان يقولوا انه فى تحريك الثقيل يحتاج الى صفات زايدة على ما يحتاج اليه فى تحريك الخفيف فتدخل الزيادة فى الصفات كما قلتم فى المعانى. وذلك لان تزايد

---

١) ت : — عليه. — ٢) ق ى : ثبت. — ٣) ق ى : معاص. — ٤) ق ى : من. — ٥) ق : معانى. — ٦) رى : — و. — ٧) رق : تحريك. — ٨) ر : — هذا. — ٩) ت : — لهم.

الصفات لا بدّ من ان يستند الى تزايد المعانى والا فما الوجه فى تزايدها ؟. ومتى رجعوا بتزايدها الى تزايد حال القادر منا فتزايد حالنا لماذى وهم نافون للقدرة ايضاً فيجب ان نكتفى بمجرد التحريك فلا ثبت [1] الفرق بين الثقيل والخفيف .

ومن هذه الجملة استدللنا بهذا المعنى ابتدا على ان كونه ساكناً اومتحركاً لا يصُح ان يكون بالفاعل لانها صفات يصُح فيها التزايد بصحة [2] التمانع فى ذلك بين الضعيف والقوى فلا بدّ من ان يكون لتزايدها وجه . فلو لم تكن مستندة الى المعانى لما صَحّ ذلك وليس لاحد ان يجعل تعذر [3] تحريك الثقيل لمانع اخر وهو فَقْد [4] الآلة التى بها تحرّك الثقيل وذلك لان هذا الخيط الذى تعذّر تحريك الثقيل به ربما يتاتى تحريك الجسم الذى هو دونه فى الثقل فلو لم تكن آلة لما صَحّ شي منها [5] .

وبعد فقد يكون الخيط فى القوة والمتانة بحيث يتاتى حد [6] الثقيل به لو كان القادر قوياً واذا تعذر علينا فليس لفَقْد الآلة ولكن لضعفنا عن ايجاد هذه المعانى الكثيرة فثبت ان المانع هو [7]ما ذكرناه وفى هذه الجملة [8] اثبات هذه [9] المعانى .

واستدل فى الكتاب بوجه اخر والغرض به انه لو كان بالفاعل لما صَحّ تحرّكه فى حال[10] البقا كما لا يصُح تحرّكه وسكونه فى حال العدم . واصل هذا الباب ان وقوع الشي على وجه هو تابع لحدوثه فاذا بَقِيَ خرج عن الحدوث فخرج عن صحـــة التصرّف فيه[11] على هذه الوجوه بدلالة انه فى حال عدمه لما لم يكن حادثاً لم يصُح ايقاعه على وجوه وقد شاركت حال[12]البقآ حال [12] العدم فى انهما لستا بحال حدوث فيجب ان يتعذر [13]ايقاعه على هذه الوجوه الزايدة على الحدوث . فلما صَحّ ذلك فى الجسم عرفنا ان الذى تعلق بالقادر هو احداث معنى من المعانى يوجب هذه الصفة للجسم والا فذات الجسم وهو باقٍ كيف يصُح التصرّف فيه ؟ وليس لاحد ان يقول: فقد صَحّ عندكم فى الحسن انه يبقى فيصير قبيحاً فيقع على وجهٍ فى حال بقايه على ما قلتم فى كون احدنا فى الدار اذا اذن له صاحبه فيه [14] ثم نهاه عنه لان نفس الحسن قد صار فى حال النفا قبيحاً . وقد قلتم فى الاعتقاد الذى هو تقليد اذا نفى مقارنة العلم انه يقع على وجه فيصير علما بعدما لم يكن علما [15] فكيف انكرتم من مثله فى مسيلتنا؟ وذلك لانا لا نقول بواحد مما حكاه عنّا وان كان فى كلام « شيخنا » «ابى عبدالله»[16]

---

١) رق ى: يثبت.—) ت ى: لصحة .— ٣) ق: تعذر ذلك .— ٤) ى :عقد .— ٥) رى: بها.— ٦) رق ى: حر. —٧) ت : — هو .— ٨) ى: — جملة .— ٩) ق : — هذه .— ١٠) ق: حالة.— ١١) ت : — فيه .— ١٢) رق: حالة .— ١٣) ت : ينفك عن .— ١٤) ق :— فيه .— ١٥) ر رى :— علما .— ١٦) هو ابو عبد الله الستمرى وفاته في سنة ٣٦٧ ﻫ — ٩٧٧ م الذى كما عبد الجبار من تلاميذ ابى اسحاق بن عياش ٣٨٦ ﻫ — ٩٩٦ م والاخر هو تلميذ لابى هاشم بن الجبائي (Mideo IV. ص ٢٨٢) .

تجويز ذلك . اما الاول فانما يصلح ان يكون قولا لمن لا يقول باستحقاق الذم على الحد الذى يقوله فيطلب فيه فعلا فاما على « مذهبنا » فلا حاجة بنا الى ان نجعل الواقع حسناً فى الاول قبيحاً فى الثانى بل نصرف ذمّه الى انه لم يفعل ما وجب عليه من الخروج او جدّد افعالا قبيحة فانصرف الذم اليها . وكذلك ففي [1] التقليد انما يصح ما حكاه السايل على قول من يجعل التقليد باقيا ونقول انه يصير علما بعد ما لم يكن كذلك ونحن لا نجوز البقا على الاعتقاد ولا يجوز فيما يبقى منه لو بقى ان يتغير حاله عن الوجه الذى وقع عليه . وان كان لمن يذهب الى ذلك ان يفصل بين مسيلتنا وبين ما [2] اورده السايل من حيث ان الفاعل لا يتصرف فى هذا التقليد بايقاعه على وجه دون وجه . وانما يصير كذلك بمقارنة معنًى اخر هو العلم فصَحّت هذه الطريقة.

ثم اعاد فى الكتاب ما هو اشارة الى ما تقدم من انه لو قدر على تحريكه لقدر على ان يجعله على ساير الصفات . ثم كان يلزم فى احدنا ان يقدر على [3] ان يجعل غيره مريداً او عالماً اذا قدر على تحريكه وكذلك الحال فى نفسه . والذى يصلح معه ان يجعل هذا المعنى وجهاً سوى ما تقدم هو انه لا فصل بين كون الذات متحرّكة وبين كونها مريدة ومعتقدة . فلو كان احد الامرين بالفاعل لوجب مثله فى الاخر . ثم يبين انه لا يصح ان يكون مريداً بالفاعل والا لزم ان لا يجد احدنا لبعض اعضايه من الاختصاص بكونه مريداً او معتقداً الاّ ما لسايرها . وقد ثبت انه يجد كونه مريداً كانه من [4] ناحية صدره وكذلك كونه معتقداً . فلو كان بالفاعل لما صحّ ذلك فيجب ان يكون لمعنى يختص هذه الناحية .

ثم سأل نفسه عن وجود هذا المعنى فى المحل . والاصل فى هذا الباب انه اذا لم يكن بد فى كونه متحركاً من وجود معنى هو الحركة . فكيفية وجود هذا المعنى عندنا هى بالحُلول فى ذات المتحرك وهكذى [5] هو الواجب فى العلل ان تختص نهاية الاختصاص . ولا يكون ذلك الا بالحلول اما فى الموصوف بها او فى بعضها ما لم يكن الموصوف بها [6] مما يستحيل ان يحله شي كالقديم جل وعز فان وجود العلة التى توجب الصفة له [7] لا فى محل ابلغ ما يمكن فى الاختصاص . والذى به ينكشف هذا الكلام ان نبين ان هذا المعنًى لا يصُح وجوده لا فى محل . وهذا بَيِّن لان فى ذلك عدم الاختصاص بهذا الجوهر دون غيره من الجواهر وعدم الاختصاص ليس بان نوجب كونه فى هذه الجهة دون غيرها من الجهات. فاذا بطل هذا القسم فاما ان يكون وجود

---

١) ق : في .— ٢) ق : بينما .— ٣) ق : — ان يقدر على .— ٤) رق ى : في .— ٥) ت : هذا .— ٦) ت : — بها .— ٧) ت : — له .—

هذا المعنى [١] بحيث الجوهر فهو الحلول على ما نقوله . او يكون وجوده لا كذلك فهو المجاوزة ، واذا ابطلنا ذلك ثبت ما نقوله .

وقد حكى الخلاف فى مجاوزة العلل لمقاولاتها[٢] عن «جهم بن صفوان»[٣] وغيره ولعلهم يجرون فى ذلك مجرى ما يقوله « النظام » [٤] فى الالوان مع الاجسام . ويوشك ان يكونوا قد قالوا بذلك [٥] بنأمتهم على مذهبهم فى ان الجسم هو من هذه الاعراض المجتمعة فيجعلون بعضها مجاوزاً لبعض . والذى يدل على بطلان هذه المقالة انه لو كانت الحركة مجاوزة للمتحرك لوجب ان تكون متحيزة لان المجاوزة هي من احكام المتحيز حتى يجرى مجرى اختص الصفات بدلالة ان الجوهر الثانى الذى يصح مجاوزته لهذا الجوهر انما صَحّ [٦] لتحيزه لا غير. ألا تراه انه [٧] اذا عدم فزال تحيزه زالت مجاوزته له وحيث صَحّ التحيز صَحّت المجاوزة ولا يمكن تعليق ذلك بالوجود والا لزم فى اللون ان تصح مجاوزته للون اخر ويجتمعان على مجاوزة جسم واحدٍ فنرى على هيئين . وليس لاحد ان يقول : انى لا اجوز عدم الجواهر لقولى بقدمها . وانتم بعد فى اثبات حدوثها فكيف يصح لكم بيان ذلك بعدم الجواهر؟ وذلك لان بتقدير عدم الجواهر يثبت لنا ما نريده وان لم نتحقق جواز العدم عليها فاذا كان لو قدر [٨] عدمها لخرجت عن التجاوز دل ذلك على ان للتحيز ما يصح التجاوز. فاذا ثبت هذا فلو كانت هذه الحركة وغيرها من العلل متحيزة على هذه القاعدة لم يصح من وجهين . **احدهما** انه يقتضي مماثلتها لنفس الجوهر وقد ثبت اختلافهما لتماثل [٩] الجواهر وتضادّ الحركات ولقدرتنا على الحركة دون الجوهر ولغيرهما من الوجوه . **والثانى** انه كأن لا تصير هذه الحركة بان توجب كون الجوهر كايناً فى جهته اولى من الجوهر ان نوجب كون حركته مجاوزة له لان المجاوزة صحيحة على كل واحد منهما فيلزم عليه ما قلناه ولا بدّ من ان يثبت لما نجعله علةً مزية على ما يجعله معلولا. فهذه طريقة تبطل قولهم بالمجاوزة فى العلل ولانه كان لا يمتنع فى الحركة ان تزول مجاوزتها[١٠] للجسم فيبقى الجوهر فى مكانه مع زوال كونه الذى خصّصه به كما صَحّ فى احد الجوهرين ان يزايل صاحبه وان لم يخالفه غيره . وبهذا يفارق ما يحله لانه لا يزول الا بضدّه ومما يجاوزه[١١] غيره قد يصح بطلان مجاوزته لا بطريقة العدم كما نقوله فى الجوهرين .

---

١) ق : لمعنى .— ٢) رق ى: لمعلولاتها .— ٣) هو جهم بن صفوان الراسبى رأس الجهمية الذين ينسبون اليه من المجبرة ظهرت بدعته بترمذ وقتله سالم بن احوز المزانى في آخر ملك بنى امية في اول سنة ١٢٨هـ.— ٤) هو ابو اسحاق ابراهيم بن سيار النظام البصرى من المعتزلة وهو مات سنة ٢٢١ هـ و قيل ٢٣١ هـ .— ٥) ق : ذلك .— ٦) رق : يصح .— ٧) ت ى : — انه .— ٨) ق : قدرنا .— ٩) ت: التماثل . — ١٠) ى : مجاوز . ١١) رى : يجاوز .

ومما نبطل ان يوجب الحكم بالمجاوزة ان هذا يوجب ان تكون العلة مجاوزة لعلة اخرى لانه قد صارت الحركة كنفس الجوهر فى انها لا تحصل مجاوزة الا بمعنًى آخر. والكلام فى ذلك المعنى ومجاوزته كالكلام فى نفس هذه العلة وهذا يؤدّى الى ما لا غاية له من المعانى. ويدل ايضاً على بطلان ذلك انه قد يجوز ان تجاوز الجسم معان [1] كثيرة متضادة فلا تكون بان تنتقل الى هذه الجهة لمعنى اولى من انتقاله الى جهة سواها [2] لغير ذلك المعنى. وهذا يقتضى انتقاله الى الجهات. وفى هذا حصوله على صفات متضادّة. ويدل ايضاً على بطلان هذه المقالة ان هذه الحركة تصح مجاوزتها لجواهر كثيرة فلا يكون بان يوجب تحريك بعضها اولى من تحريك الباقى وهذا يقتضي حصول جواهر كثيرة فى جهة واحدة وهذا فاسدٌ. فثبت بهذه الجملة انها لا يوجب الحكم بطريقة المجاوزة وليس بعد زوال وجودها لا فى محلٍ الا وجوده [3] بطريقة الحلول فيه.

فان قيل فاين انتم عن قول من يجعل المعنى موجباً للحكم بطريقة القيام على ما تقوله «الاشعرية» ؟

قيل له ان القوم ان اعقلونا القيام فلا نرجع به الا الى الحلول وهو الذى نقوله وانما يقع الخلاف فى العبارة. فان ارادوا بقيام المعنى لغيره وجودَه به فهذا يوجب صحة قيام بعض المعانى ببعض لانه قد يحتاج العرض فى الوجود الى عرض فيجب وصفه بالقيام به فثبت بطلان قولهم.

ثم سأل نفسه فى الكتاب عن هذا المعنى الذى اثبتناه ولماذى حكمنا بانه موجب ان قيل: هلا احتيج الى هذا المعنى ولا يكون له حظ الايجاب اذ ليس كل ما يقف حكم [4] من الاحكام عليه يجعله [5] موجباً لذلك الحكم فانكم تعلقون وقوع الافعال بالدواعي والقصود ولا تجعلونها عللا موجبة وتجعلون وجود المدرك مما يجب كون القديم جل وعز مدركاً عنده ولا تجعلونه علة. والاصل فى هذا الباب انه اذا بطل بالقسمة ان يكون المؤثر ما يعود تأثيره الى الاجتياز من الفاعل فليس الا ان المؤثر امر موجب فلا وجه لهذا السوال.

وبعد فاذا وقف كون الجسم متحركاً على وجود هذه الحركة فى النفى والاثبات حتى تجب له هذه الصفة عند وجودها ويستحيل عند عدمها على وتيرة واحدة فلو لم تكن موجبة لوقف الايجاب على معنًى [6] سواها. والكلام فى ذلك المعنى كالكلام

---

١) ت : معانى . — ٢) ت : اخرى . — ٣) رى : وجودها . — ٤) ق : حكما . — ٥) رقى : يجعل . — ٦) ق : امر .

فى هذا المعنى لانا انما نعلمه موجباً بمثل هذه الطريقة التى تثبت فى الحركة فلو لم تكن هي موجبة لم يكن هو [١] ايضاً موجباً وهذا يعود الى امرين فاسدين . فاما ان تتعلق بما لا يتناهى من المعانى . واما ان تعود بالنقض على اصل اثباتها فيجب ان تجعل الحركة موجبة لهذه الصفة . فليس تجرى حال الحركة مجرى الدواعي فى تأثيرها فى الافعال لان مع حصولها قد لا يقع الفعل بان يعارضها داعٍ آخر واذا وقع الفعل لخلوص [٢] الدواعي فان وقوعه لا يخرج عن حد الاختيار دونَ الوجوب . لانه [٣] قد بطل تعلّق [٤] هذا الفعل بعلة موجبة . وليس هكذى الحال فى حركة الجسم . فامّا وجود المدرك فقد قامت الدلالة على انه لا يصح كونه علة فجعلناه شرطاً وجعلنا المؤثر سواه . وحكمنا بوجوب هذه الصفة للقديم تعالى لمقارنة المؤثر للشرط بكل حال على ما مضى بيانهُ فى موضعه . فهذه طريقة القول فى ذلك .

ثم سأل نفسه فى الكتاب عن العلم بوجود هذه الافعال التى هي الاكوان ووصل بعض الكلام ببعض سوالاً وجواباً الى آخر الباب . وتلخيص هذه الجملة ان العلم بكثير من الاكوان ضرورى على الجملة لما بينّا ان احدنا يعلم قبح كثير منها وحسن كثير منها والعلم بصفة الشي وحكمه فرع على العلم بذاتــه . فلا بدّ من ان يكون عالما بها على الجملة لكن ليس المقصد فى معرفة حدوث الاجسام معرفة هذه الاكوان فقط . وانما الواجب ان نعرف ان الجسم فى كل حال لا يجوز حصوله فى جهة الا لمعنى هو الكون وان سبيل كل جسم هذا السبيل . وهذا مما لا نتوصل اليه الا بالنظر والاستدلال على الحد الذى تقدم .

فان قيل فكيف [٥] ادعيتم العلم الضرورى بهذه [٦] الاكوان وحالها فيما يرى الجسم عليه وبعلم كحال جميع الاكوان اذ لا فرق بين حركة احدنا بالقيام والقعود والتصرّف بالمجى والذهاب وبين حركة الجمادات وسكونها وما يحصل فى يد المرتعش وما شاكل ذلك ؟ فهلا سويتم بين الجميع وان كان بينهما فصل فما هو ؟

قيل له انما حصل لنا هذا العلم الضرورى لا من حيث الادراك فيقضى بان حال الجميع واحدة ولكنا عرفنا هذه الافعال لما ثبت من تعلقها بالفاعل منا ووقفت فى حصولها على دواعينا وقصودنا وحُسْنٍ يُوجبه الذم والمدح الينا لاجلها فلا بدّ من حصول العلم بها لا محالة . وهذه القضيةُ مفقودة فيما سالت عنه فافترقا .

فان قال فاذا كانت هذه الاكوان [٧] معلومة عندكم ضرورةً فهلا رددتم

---

١) ت : — هو . — ٢) ق : بخلوص . — ٣) رى : ولانه . — ٤) رى : تعليق . — ٥) رق ى : كيف . — ٦) ق : في هذه . — ٧) ت : الافعال .

اثبات الباقى منها اليها بان تجعلوا ما علمتموه اصلاً وقستم عليها ساير الاكوان؟ فتقولوا [١] اذا لم يكن بد فى حركة ابعاضنا وسكونها من معانٍ فكذلك كل متحرك .

قيل له انما يصُح ان يجعل هذا المعلوم اصلاً متى ثبت [٢] العلم لنا به على وجه التفصيل . فاما اذا عرف على الجملة لم يصُح الرد عليه . وطريق تفصيل هذا العلم ان نعلم فى كل جز من اجزآ اجسامنا معنًى غيرها فاذا وجب حصول هذا العلم على التفصيل . وهذا مما لا يتم وجوده الا بما يكون دلالةً على اثبات الاكوان فى جميع الاجسام . فقد صار ما ينبا منا السايل عتبا وزيادة يستغنى عنها . وبمثله نُجيب اذا قيل : هلا اذ [٣] كانت الاكوان معلومة لكم على طريق الجملة ضرورة اشتغلتم باقامة الدلالة على انها اغيار للاجسام لان الذى به يعرف انها اغيار هو اغتيار حال الجسم فى جميع الاوقات فتكون حالها مع هذه الصفات على سوا فيتوصل الى ان [٤] هذه المعانى اغيار ونفس هذا هو دليل على اثبات هذا المعنى مفصّلاً فلا يصح مسا قاله .

فان قال فاذا عرفتم هذه المعانى على الجملة فما الذي يفيدكم العلم بتفصيله ؟

قيل له تحصّل عند التأمل لنا [٥] فايدة زايدة وهي ان نعلم ان الذى عرفناه ليس هو ذات الجسم ولا صفة من صفاته فيكون علما مفصلاً بهذا المعنى . ثم لا بدّ من ان يكون مطابقاً للعلم الاول لان هذا سبيل علم الجملة وعلم التفصيل فلهذا اذا علم احدنا ان زيداً فى جملة العشرة ثم عرفه بعينه فعلمه ثابتاً (كذا) [٦] مطابق لعلمه اولا ولكن فيه هذه الفايدة الزايدة وغير واجب اذا عرف الشي مفصّلاً ان يزول عنه علم الجملة بل يستمرّ على ذلك العلم على ما ذكرناه فى المثال .

فان قال فعلى هذه الطريقة التى سلكتموها قد جرّت الاكوان عندكم مجرى الالوان . فهل تقولون بذلك او تفصلون بينهما ؟

قيل له امّا من حيث ان فى الاكوان ما نعلم باضطرار فيحل محل الالوان فلا فرق ولكن لا يصُح تشبيه احدهما بالاخر. فان طريق اثبات الالوان هو الادراك دون الاكوان ولين الالوان منفقة فى انا نعلم جميعها ضرورة دون الاكوان . ولين علمنا بالاكوان التى تعرف ضرورة تحصل عند تغير احوال الفاعلين بها ولا تحتاج الى ذلك فى الالوان فبانت التفرقة بين الامرين وصَحّ بهذه الجملة انه لا بدّ من ايراد الدلالة

---

١) ت : فتقول . — ٢) ق : حصل . — ٣) ر : اذا . — ٤) ق : اثبات . — ٥) ن : لها . — ٦) ر ت ق ى : ثابتا (كذا) .

على اثبات المعنى على حد لا يصُح وجود شي من الاجسام من دونه .

ثم [١] والحمد لله وحده [٢] وصلواته [٣] على [٤] محمد وآله وسلامة [٥] .

يتلوه ان شا الله باب فيما يجب لمن بعلم [٦] من صفة هذه المعانى ليصير دلالة [٧] على حدث الجسم .

١) ق ى : — ثم . — ٢) ق ى : — وحده . — ٣) رى : وصلى الله . — ٤) ق : على سيدنا؛ رى : على رسوله محمد النبى مباركا فيه . — ٥) ق : وسلم تسليما كثيرا طيبا . — ٦) رق ى : ان نعلم . ٧) ى : دالة .

السِّفر[1] الثاني من المجموع في المحيط بالتكليف[2]

لقاضي القضاة عبد الجبار بن احمد وهو من[3]
جمع الشيخ ابي محمد الحسن بن احمد بن متويه
رحمهما الله سبحانه[4] .

---

١) رت ى : — السفر . — ٢) ت ى : — بالتكليف . — ٣) ق : — من . — ٤) ق و صلى الله على سيدنا محمد النبي الامي الطيب الطاهر الزكي وعلى آله وسلم وشرف وعظم ورحم وكرم .

بسم الله الرحمن الرحيم . الحمد لله وبه نستعين[١]

باب فيما يجب ان نعلم من صفات[٢] هذه المعاني لتصير دالة[٣] على حدث الجسم

ذكر في اول الباب انه لا بد من ان تعرف صفتان لهذا المعنى ليست دالة[٤] على حدث الجسم احدهما حدوثه . والثاني ان الجسم لم يوجد عارياً عنه ولا متقدماً عليه[٥] في الوجود . وهذا الثاني يعود في التحقيق الى انه حكم من احكام الجسم دون العرض . ولكن اذا عرفت[٦] حدوث هذه المعاني وان الجسم لم يتقدمها عرفت[٦] حدوثها وصار هذا دليلا لك عليه .

فان قيل فما وجه تعلق هذا الدليل بمدلوله ؟

فالاصل في ذلك انا نوجب تعلقاً بين الدليل والمدلول ليكون بان يدل عليه اولى من ان يدل على غيره . وذلك الوجه من التعلق ينقسم اقساماً اذا كان من باب العقليات . واذا كان من باب الشرعيات فهو على وجه واحد لامر يرجع الى ان دلالة الادلة الشرعية انما هي لشيء واحد . وهو ان فاعلها حكيم فلا يوجب الا الواجب . ولا يأمر الا بالحسن ولا ينهى عن غير القبيح . واما اذا كانت الدلالة عقلية فدلالتها لامر يرجع اليها وذلك مختلف . فتارة تكون دلالته على وجه الوجوب وتارة على وجه الصحة . وتارة بطريقة الدواعي والاجتياز . فحصل من هذه الجملة ان الوجوه التي منها يتعلق الدليل بمدلوله عقلياً كان وسمعياً لا يخرج عن اقسام اربعة . فاما ان يدل بطريقة الوجوب كما تثبت[٧] في العلل لانه لولا الحركة لما حصل متحركاً وكذلك فيما شاكله . واما ان يدل بطريقة الصحة فنقول لولا كونه قادراً

---

١) ى : « بسم الله الرحمن الرحيم » فقط . ق : « بسم الله الرحمن الرحيم . رب يسر » . — ٢) ق ى : صفة . — ٣) ق : دلالة . — ٤) ت : دالا (كذا) . — ٥) رق ى : له . — ٦) ق : عرف . — ٧) رق ى : ثبت .

لما صحّ الفعل . واما ان يدل بطريقة الدواعي والاجتياز فنقول لولا كون الفاعل للقبيح جاهلا او محتاجاً لما اختاره . واما ان يدل بطريقة الحسن وهو الادلة الشرعية فنقول لولا وجوب الصلوة لما حسن من الله ايجابها . ففي كل هذا نقول : لولا المدلول لما وجب او لما صحّ او لما اختير او لما حسن فاذا صحّت هذه الجملة .

وقال قايل فحدوث الاجسام من اى باب هو ؟

قلنا يصلح ان يكون من باب ما لولا المدلول لما وجب الدليل . فانه لولا حدوثه لما وجب مقارنته للحوادث واستحالة خلوه منها . ويصلح ان يكون من باب الصحّة لانه لولا حدوثه لصحّ خلوه من الحوادث فلا معترض علينا بذلك على ما ظن الخصم انه لا نستمر على اصولنا فى وجوب التعليق بين الدليل والمدلول .

فان قيل فهلا[1] اقتصرتم فى الدلالة على هذا القدر فلا تحتاجون الى اثبات حدث المعنى وان الجسم لم يخل منه ؟ .

قيل له لا يتم العلم بما قلناه الا بان نعلم ما ذكرناه من الوصفين . ألا ترى انا جوزنا قدم المعنى او جوزنا خلو الجسم منه[2] لما عرفنا انه لم يتقدم الحوادث فثبت انه لا بدّ من بيان هذين الامرين .

فامّا الدلالة على حدوث هذه المعانى فقد نستدل عليه بطريقة تجددها على الاجسام . وقد نستدل بطريقة جواز العدم عليها وهي المشهورة فى الكتب وتحرير **الوجه الاول** ان هذه الصفات من نحو كون الجسم مجتمعاً او مفترقاً قد ثبت انها تتجدد على الجسم فلا بدّ من تجدد امر يوثر فى ذلك . ولا[3] يخلو[4] تجدده من ان يكون بطريقة الحدوث فهو الذى نريده . او بطريقة الانتقال من محل آخر اليه على ما يقوله «اصحاب الكمون والظهور»[5]. فاذا بطل الثانى ثبت الاول . وهذه الطريقة تدل على حدوث العرض بلا واسطة ولا يحتاج فيها الى ما يحتاج اليه فى الطريقة الاخرى وهي ان الجسم اذا حصل مجتمعاً بعد ان كان مفترقاً فليس يخلو[4] عند الاجتماع من ان يكون الافتراق باقياً فيه كما كان او زايلاً عنه منتقلاً او زايلاً عنه معدوماً . فاذا ثبت عدمه احتجت الى دلالة على ان القديم لا يصحّ عدمه فاذا بطل قدمه ثبت حدوثه . فيدل جواز عدمه على حدوثه بواسطة لكن هذه الطريقة مع ما فيها هى اولى[7] فى الاستدلال بها من الاولى لانك فى الاولى تفتقر الى ما يفتقر اليه فى الثانية .

---

١) ت : هلا . — ٢) ق : عنه . — ٣) ق : فلا . — ٤) ر : يخلوا . — ٥) «اصحاب الكمون والظهور» القائلون ان الله خلق الاجسام كلها ضربة واحدة بعلم وكل ما يحصل ويظهر كلما من قبل يكون كمونا . — ٦) ر : اولا .

ولقايل ان يقول: هَبْ انها حدثت الآن هلا كانت من قبل موجودة بطريقة القدم ثم عدمت ثم حدثت الآن؟ فلا يدل على ما تريده الا بان تبين ان القديم لا يصح ان يعدم ولان الطريقة الثانية شاملة لحدوث ساير الاعراض. والطريقة الاولى انما تدل على حدوث الاعراض التي تحدد عنها صفات على الاجسام. وبنا حاجة الى معرفة حدث [١] ساير الاعراض. وليس لاحد ان يقول: فكذلك لا يمكنكم ان تعرفوا جواز العدم على هذه الاعراض الا فيما تتغير حال الاجسام بها فقد صارت الحالُ في العدم مشبهة للحال في التحدد. وذلك لان فيما نروم بيان حدوثه بطريقة التحدد لا بدّ من اعتبار تحدد الصفة على الجسم وليس كذلك فيما سألنا عنه لانا نعلم جواز العدم على ساير الاعراض بان نقدر جواز خروج الجسم عن كل شي من صفاتها فنتوصّل الى عدم الاعراض الموجبة لها وليس في كل حال تتحدد الصفات على الاجسام فثبت بهذين الوجهين ترجيع الاستدلال بهذه الطريقة على الاولى.

وبعد فلا بدّ لنا في الطريقة التي نستدلّ بها على وجه التحدد من ان نكشف ذلك. فنبين انه لا يصح وجود هذا المعنى في نفس الجسم من قبل ظهور حكمه فيكون في ذلك رجوع الى الطريقة الاخرى. وصار كل ما [٢] يحتاج اليه في الطريقة الثانية لا بدّ منه في الاولى وفي الثانية مزيد فايده. فاذا ثبتت هذه الجملة قلنا: اذا تحددت الصفة على هذا الجسم لم يجز ان يكون عن معنى [٣] كان حاصلاً فيه من قبل والا اوجب [٤] حصوله عليها من قبل ولا يصح [٥] ان يكون [٦] قد انتقل عن جسم آخر اليه لانه لا تخرج حالهُ عن امرين فامّا ان ينتقل ويجب انتقاله. او ينتقل وكان يجوز أن لا ينتقل. ومحال ان ينتقل واجباً لانه كان لا يصح حصول انتقاله عند جعل جاعل واختيار مختار لان الاحكام الواجبة لا تقف على الاختيار ولانه لم يكن بان ينتقل في وقت اولى من وقت من حيث كان الوجوب لذاته لا [٧] لشي سواه. وفي ذلك ان يكون منتقلاً ابداً فلا تكون له حالة [٨] استقرار والانتقال فرع عليه. ولا يجوز ان ينتقل مع الجواز لانه حينئذ يجري مجرى الجسم في انتقاله فكان لا بدّ من موثر غير ذاته وما هو عليه من صفاته التي تكون معها تستوي حالهُ فيما انتقل اليه وفيما انتقل عنه وذلك المؤثر لا يصح ان يكون جعل جاعل والا كان تأثيره تابعاً لحدوثه وقد قالوا بانتقاله في حال بقايه. ولا يصح ان يكون عدم معنًى لفقد الاختصاص فيه عند العدم. ولانهم غير قايلين بعدم الاعراض لقولهم بقدمها اجمع ولانه لو جاز ان يقتضي انتقاله لمعنى معدوم لصحّ في نفس هذا المعنى ان يوجب

---

١) ق: — حدث. — ٢) ق ى: كلما. — ٣) ت: معنا (كذا). — ٤) ت: وجب. — ٥) ق: يجوز يصح. — ٦) ت: يقول. — ٧) ر: ولا. — ٨) ق ر ى: حال.

ما يوجبه وهو معدوم غير منتقل فلا بدّ من وجود معنى. والكلام فى ذلك المعنى كالكلام فى هذا المعنى المنتقل لانه لا يكون حادثاً عندهم فلا بدّ من كونه منتقلا ايضاً فتعود القسمة التى قدمناها. فهذه الطريقة تبطل جواز الانتقال على الاعراض. وطريقة اخرى وهي انه اذا صَحّ انتقال العرض فحالُ الاجسام اجمع سوا فى صحّة انتقاله اليها فاذا زال الاختصاص فيجب ان تنتقل به الجواهر اجمع الى جهةٍ واحدةٍ وقد عرف فسادُه فانكشف الدليل الاول بهذه الجملة.

واما **الدليل الثانى** فنقول: اذا لم يصُح بقا الاجتماع فى الجسم عند الافتراق ولا زوالُه بطريقة الانتقال فليس الا عدمه. وسنجى فى فصل مفرد ان العدم انما يصُح على الحوادث دون القديم.

وقد استدل بطريقة اخرى مبنية على ضربٍ من القسمة هي فى سياقة غير ما تقدم وان كان ربما تحتاج فى بعض فصولها الى الاستعانة بشي مما تقدم وفيها زيادات وفوايد غير ما ذكره. وهي ان هذه الاكوان اما ان تكون قديمة اجمع او محدثة اجمع او فيها قديم وفيها محدث. وكما يصُح تحرير هذه الدلالة فى الاكوان فقد يمكنك فى جملة الاعراض. ثم دل على انها لا يصُح ان تكون اجمع قديمة لعلمنا بان[1] كل جسم قد حصل فى جهةٍ فمن الجايز نقله عنها الى اخرى فلو كان المعنى الذى اوجب كونه فيها قديماً لأمتنع ذلك. وهذا دليله ايضاً فى البعض الذي يذهب السايل الى قدمه لان ما فى الجسم من تلك الاكوان يصُح زواله بنقل الجوهر عن تلك الجهة الى جهة اخرى فليس الا ان جميعها محدث. وهذا صحيحٌ. ولكن فى تصحيح مـــا ادعى من صحة زوال الجوهر عن كل جهة يشار اليها وانه لو كان المعنى قديماً لما صَحّ ذلك ضمان لبيان صحّة العدم على هذا المعنى. والا فلو قال قائل ان ذلك المعنى يبقى او ينتقل لما صَحّ ابطال قوله الا بالرجوع الى ما تقدم فلا بدّ فيه من الاستعانة بما تقدم. أللهمّ الا أن يسلك فى ذلك طريقة اخرى فنقول: لوكانت اجمع قديمة لما صَحّ فان الاكوان يقع[2] فيها مختلف ومختلفة متضادٌّ وتضادّ القديمين لا يصُح. وانما لم يصُح تضادّ القديم لوجهين. **احدهما** ان قدمها يوجب تماثلها وتضادّهما يمنع من ذلك. **والثانى** ان قدمها يوجب صحة اجتماعها فى الوجود اذ ليس احدهما احق بالوجود من الاخر وتضادّهما يمنع من اجتماعها فى الوجود.

فان قيل انهما يتضادّان فى الجنس فيصُح اجتماعها[3] فى الوجود وانما كان يمنع ما قلتم[4] فى التضادّ على[5] الحقيقة.

---

١) ق: ان. — ٢) ت: — يقع. — ٣) ى: — اجتماعها. — ٤) ق: كان ما قلتم ممتنع. — ٥) ر: فى.

قيل له لا بدّ اذا ثبت التضادّ فى الجنس من [1] ان يثبت التضادّ فى الحقيقة ايضاً لان التضادّ فى الجنس يترتب على التضادّ فى الحقيقة على ما بُيّن فى موضعه. فنقول : فما قولك فى الضد الذي تضاده على الحقيقة وعندك ان جميع الاعراض قديمة ؟ أليس فى ذلك قول بتضادّ القديمين مع ان من حق احدهما ان لا يصُح مجامعته لصاحبه فى الوجود وقدمه يوجب صحّة وجوده معه ؟ فبطل [2] ان يكون هذا اعتراضاً . ونحو هذه الطريقة نسلك اذا جعل البعض قديماً لانه لا بدّ من ان يثبت له ضدّ على الحقيقة وهو عند الخصم قديم اذ ليس نقول هو بحدوث شي من الاعراض وفى هذا وجودهما وان لا يُوجَدَا فهذه طريقة غير ما ذكره فى الكتاب . ولك ان تقول : اذا ثبت ان مختلف الاكوان متضادّ فكيف تكون قديمة ومن شان الضدين ان يصُح وجود احدهما بدلاً من وجود الاخر على بعض الوجوه .

والبدل انما يصُح فى المترقب من الامور دون الحاصل وهذا يُنْبِي عن الحدوث. والقدم يمنع من المعنى الذي نبهنا عليه ولا يبطل هذا بالكون فى الاوّل والكون فى العاشر. فيقول قايل : هما ضدّان ولا يصُح وجود احدهما بدلا من وجود [3] الاخر لانه انما يتعذر اذا كانا من مقدور العباد لامر يرجع الى انهم قادرون بقدر [4] ومقدوراتهم تختص الاوقات لا لامر يرجع الى تضادّهما بدلالة انهما لو كانا من فعل البارى سبحانه لصَحّ منه ايجاد الكون فى الاول بدلا من الكون [5] فى العاشر [6] اذا كان فى ابتدا حال وجود الجوهر. فثبت ان المانع ليس يضادّهما وان من حق كل ضدّين ما ذكرناه. ومعلومٌ ان هذا المعنى انما يتأتى فى الحوادث دون القدما فصَحّ انها اجمع محدثة وهو الغرض .

فصلٌ

قصد ان نبين ان القديم لا يصُح عدمه لان اكثر ما يُقدم من الادلة على حدوث الاعراض لا يكاد يتم الا ببيانه . والاصل فيه ان القديم يفارق ما ليس بقديم . ألا ترى انه يجب وجوده ولا يجب وجود المحدث ولا يقع فى هذا نزاعٌ. فلو قال بتجويزٍ العدم عليه فى المستقبل قايلٌ لم يقل بان وجوده فيما مضى غير واجب وعلى ان خصومنا فى هذه المسيلة ليس يُجيزون العدم على الاعراض لكنّا اذا ادعينا امرًا من الامور قرّرناه بدلالة فاذا صَحّ انه لا بدّ من مفارقة بين القديم وبين ما ليس بقديم . فهذه المفارقة راجعة الى ما عليه القديم فى ذاته لانه لو لم تكن راجعة الى ما عليه القديم

---

١) ق : — من . —٢) ق : يبطل . — ٣) ر :— وجود .— ٤) ى : بقدرة . — ٥) ق : منه . — ٦) « لو كانا من فعل البارى.... فى العاشر » ساقطة من ر .

فى ذاته لكان الذي يُوثر فيه الفاعل او معنى اذ المؤثرات من خارج ليس الا ذلك . ومن المحال ان يستحق قدمه[١] بالفاعل مع ان من حق الفاعل تقدمه على مقدوره ومن حق القديم ان لا يتقدمه غيره . واما المعنى فاما ان يُقارنه او يُتأخر وجوده عن وجوده .

ومن المحال ان يستحق القديم القدم لما يتأخر وجوده فى الرتبة عن وجود القديم لان فى ذلك كون العلة علة فيما يتقدمها وهذا باطل . فليس الا ان يكون المعنى مقارناً له . واذا كان كذلك ادّى الى وجهين من الفساد .

احدهما ان لا تنفصل العلة من المعلول لانهما يوجدان معاً ولا يتصور انفصال احدهما عن صاحبه فليس بان نجعل قدم القديم علة فى قدم هذا المعنى اولى من ان نجعل قدم المعنى علة فى قدم القديم .

والوجه الثانى ان القديم[٢] اذا فارق غيره بمعنى قديم فقد شاركه هذا المعنى في علة المفارقة وهي القدم . فيجب ان يحتاج المعنى الى معنى آخر ثم كذلك حتى تتّصل بما لا غاية له . فثبت اذاً ان كونه قديماً هو لنفسه ومن حكم هذه الصفة ان يكون مقصوره على الذات غير مشروطة بامر سواها لانه لا يعقل ها هنا شرط تقف هذه الصفة عليه . وبهذا يفارق التحيز فى الجوهر والهيئة فى السواد لانهما غير مقصورين على الذات بل هما مشروطان بالوجود وكونه قديماً هو نفس الوجود . ولا يصح فى الشي ان يكون مشروطاً بنفسه . وعلى ان تلك الصفة التى تجعل هذا مشروطاً بها مما لا ينفصل عن القدم ولا القدم ينفصل عنها فلا يكون احدهما بان يجعل شرطاً والآخر مشروطاً اولى من خلافه . فبطل ان تكون هذه الصفة الا مقصورة على الذات غير مشروطة بشرط سواها وما هذا حاله فى الصفات . فخروج الذات عنها محال لان مخالفتها لغيرها هي بهذه الصفة وهي لا تخرج عن ان تخالف غيرها فلا تخرج اذاً عما به تخالف . واذا صحّ ذلك كان عدمه قادحاً في احد هذه الاصول .

فيجب ان لايجوز عدم القديم ولك ان تبين ان من حُكم هذه الصفة ما ذكرناه من استحقاقها للنفس . ثم نقول : فليس بان يجب وجوده فى بعض الحالات اولى من بعض . يبين هذا انــه ليس وجوده لمعنى فيُوقّت لوقت[٣] ذلك المعنى ولا هو بالفاعل ولا هو موقوف على شرط فيجب استمرار الوجود به ابداً .

ثم اورد فى هذا[٤] الفصل ان حدوث[٥] الاعراض هل يُعلم ضرورة ام لا ؟ .

---

١) ى : صفة . — ٢) ت : — ان القديم . — ٣) ت : فيتوقت بتوقت ؛ ر : فيتوقت توقت . — ٤) ق : — هذا . — ٥) ى : حدث .

والاصل فى ذلك انه غير ممتنع فى الاعراض التى [1] قد عرفناها على الجملة باضطرار ان نعرف حدوثها [2] على الجملة باضطرار. ولكن ليس [3] يكفينا علم الجملة بل [4] نحتاج الى معرفته مفصلاً . فاذا حصل العلم بطريقة [5] الجملة ثم اقترن الى ذلك العلم بانه لم ينتقل هذا المعنى من محل الى محل عرفنا [6] حدوثه مفصلاً بعلم [7] آخر على مثل ما نقوله فى العلم بقبح الظلم . وكما يمكن سلوك هذه الطريقة فى العلم بحدوث الاعراض فغير ممكن ذلك فى حدوث هذه [8] الاجسام لان هذه الاجسام التى تتجدد مشاهدتنا لها لا يمكننا ان ندعي الضرورة فى حدوثها مع ان الانتقال عليها جايز فغير ممتنع ان يكون قد انتقل من اجسام الما او من اجسام الهوا او غيرهما . وتركّبت هذه الاجزا هذا الضرب من التركيب على ما يعتقده القايلون بالاستقصات [9] وكذلك فالجسم تصُح كثافته بعد رقّته فنشاهده الآن ولم نكن من قبل مشاهدين له فلا بدّ من تكلف الدلالة على حدث [10] الاجسام .

فصلٌ

واذا ثبتت المعانى وثبت حدوثها فلا بدّ من بيان القول فى ان الجسم لم يخل من هذه المعانى ولم يتقدمها فى الوجود . وكلام « شيوخنا » رحمهم الله فى كتبهم اذا ارادوا بيان [11] ذلك يجري على ضرب من التقريب والتمثيل. فانهم ربما قالوا ان فى اثبات الجسم على غير هذه الصفات خروجاً عن المعقول . وربما قالوا : لا بدّ فى كل جسمين من ان يكونا بحيث بينهما نون ومسافة او لا نون بينهما ولا مسافة والمحصّل الملخّص هو الذى اشار اليه وتحقيقه ان الجسم لا يصُح وجوده الا وله حكم ولا يحصل هذا الحكم الا لمعنى . فيجب اذاً [12] ان لا يجوز خلوه من [13] المعنى . وغرضنا بقولنا انه لا يصح وجوده الا وله حكم انه لا بدّ عند وجوده من ان يكون متحيزا . ولا بدّ فى المتحيز من ان يكون كايناً فى جهة .

وقد دللنا فيما قبل على ان [14] الكاين فى جهة لا يكون فيها الا لمعنى فلا بدّ من بيان هذين الاصلين . فان المخالفين لنا فى هذه الدعوى يسلمون ان المتحيز لا يخلو [15] من ان يكون مضاماً لغيره او مبايناً لغيره . فالدلالة التي نوردها لا تتم الا بذلك . فاما اذا زعم زاعمٌ ان الجوهر يصُح وجوده وهو غير متحيز ثم يصير متحيزاً . وعندما لم

١) ت . — الذى (كذا) . — ٢) ق ى : حدثها . — ٣) ق : لا . — ٤) ق : ولاكن . — ٥) رق ى : بطريق . — ٦) ق : علمنا . — ٧) ق : لعلم . — ٨) ى : — هذه . — ٩) كلمة غير واضحة. بالاستقصا ؟ ر : بالاستعصات ؟ . — ١٠) ق : حدوث . — ١١) ق : اثبات . — ١٢) ى : — اذاً . — ١٣) ق : عن . — ١٤) ر : — ان . — ١٥) ر : يخلوا .

يكن متحيزاً قد خلا من الاجتماع والافتراق والحركة والسكون . لم نسلم ما نريده [1] من اثبات الجسم غير حال فى شي من حالاته عن هذه المعانى . والذى يصلح ان يكون مخالفاً فى هذا المعنى احد فريقين .

اما «اصحاب الهيولى» [2] واما من كان يذهب الى ان الجسم هو من اعراض مجتمعة فنقول لم تكن متحيزة ثم صارت بالاجتماع متحيزة وانه لم يكن جسمًا ثم صار بالفاعل جسمًا على ما ذكره فى آخر الباب . وبين [3] الكلام عليه والدلالة على ما نقوله من انه عند الوجود لا بدّ من كونه [4] متحيزاً انّه لو كان موجوداً غير متحيز [5] ثم صار متحيزاً لم يكن بدّ من امر يوثر فى تحيزه وذلك ليس الا الفاعل او وجود معنى . وانما امكن الاقتصار على هذين الوجهين لانك اذا قلت : اذا [6] كان موجوداً غير متحيز ثم صار متحيزاً قد أنبأتَ عن انه لا يصُح ان يكون ذاته او وجوده او غير ذلك من صفاته واحكامه موثراً فى هذه الصفة . فليس بك حاجة الى ان تقول اما ان يكون الموثر ذاته او كذى او كذى لان الخصم يذهب الى ان مع ذاته ووجوده لا يكون متحيزاً ثم يصير متحيزاً فانما يجب افساد هذين فقط . وغير جايز ان يوثر فيه معنى من المعانى لانه لا بدّ فى العلل من ان يختص على ابلغ ما يمكن من الاختصاص بمعلولها . وغاية الاختصاص فى ذلك ان يكون المعنى حالاً فى نفس الجوهر فيوجب تحيزه . وقد ثبت ان حلوله فى غيره يتبع تحيز ذلك الغير فلو وقف تحيزه على حلول هذا المعنى فيه ومن شان ذلك المعنى ان لا يحل الا فى متحيز لأدى الى ان لا يحصل واحد منهما ولست تحتاج الى ان تفرد الكلام فى ان ذلك المعنى اما ان يكون معدوماً او موجوداً . واذا كان موجوداً ان نوجد فيه او فى غيره او لا فى محل لان فى عدمه فَقْدَ نهاية الاختصاص بل عدم الأختصاص اصلا. وكذلك ففي وجوده فى غيره او لا فى محل زوال غاية الاختصاص فلا بدّ من ان يكون حالاً فيه وفى ذلك ما بينّا من الفساد . وان شيت قلت ان الجوهر يخالف مـّا خالفه بتحيزه وبهذه الصفة يظهر كونه جوهراً ايضاً فيجب ان لا يصُح استحقاقه لهذا الحكم لمعنًى لان ما يكون لمعنى يصُح حصوله تارة وان لا يحصل اخرى. ومن حكم مخالفته [7] لغيره ان لا تعرّى الذات منه . وبهذا الوجه [8] ايضاً يبطل ان يكون تحيزه بالفاعل لان ما به يخالف الذات غيرها لا يصُح كونه بالفاعل مع ان من [9] حق ما هو بالفاعل ان يصُح حصوله تارة دون اخرى . وان كان الكلام فى ان صفات الاجناس لا يصُح

١) ت : نريد . — ٢) «اصحاب الهيولى» زعموا ان الهيولى كانت في الازل خالية من الاعراض ثم حدث فيها الاعراض حتى صارت على صورة العالم . — ٣) ق : يبين . — ٤) ق : من ان يكون . — ٥) ق: متحيزاً (كذا) . — ٦) رقى : لو . — ٧) ر : مخالفة . — ٨) ت : — الوجه . — ٩) ى : — من .

كونها بالفاعل بطول . وقد يقضى فى موضعه . وليس لاحد ان يجعله متحيزاً لمعنى ثم نجعل ذلك المعنى مجاوزاً لا حالاً لانا قد بينّا ان المجاوزة تقتضى تحيز المجاوز والمجاوز معاً وان العلل لا تصُح ان تكون موجبة للحكم بطريقة التجاوز فبطل ان نوجد الجوهر الا وهو متحيز . فاما قول من قال: نوجد لا جسماً ثم يصير جسماً بالاجتماع فاظهر فساداً لان ما ليس فى الاصل بمتحيز لا يجوز ان يتحيز بالاجتماع والانضمام والا لزم فى الاعراض التى تُقدر عليها اذا جمعناها فى محل واحد ان يزداد حجم الجسم بها لان علة التحيز حاصلة وهي الاجتماع .

وبعد فالمرجع بالاجتماع الى ضرب من التأليف وهو لا يصُح حصوله فى غير المتحيز فكيف يقف تحيزه عليه؟

وبعد فلو كان ذلك علة التحيز لكان اذا كثرت التاليفات يزداد الجسم حجماً ومعلومٌ ان الجوهرين سوا تآلفا بتأليفٍ واحد او بزيادة تاليفات فتحيزهما[1] على ما كان عليه لا يزداد فبطل هذا القول وصَحّ ان وجود الجوهر لا ينفك عن تحيزه وان كان الموثر ما هو عليه فى ذاته وكان الوجود شرطاً . فاذا صَحّ ذلك فتحيز الجوهر لا يظهر الا بكونه كايناً فى جهة بدلالة انا اذا ادلنا اعتقاد كونه فى جهة لم يمكننا ان نعتقد تحيزه والصفة اذا انكشفت لحكم[2] لم يصُح ثبوتها ولا ذلك الحكم على ما نعلمه فى صحّة الفعل وكون القادر قادراً .

وبعد فمن حكم المتميز ان يوثر تحيزه فى ان يمنع غيره من ان يحصل[3] بحيث هو فلو لم يكن فى جهة لما تصور ذلك . فاذا صَحّ ذلك وكنا قد دللنا فيما تقدم على ان كونه فى جهة هو لمعنى فقد صَحّ انه لا يجوز خلوهُ عن هذا المعنى ولا ان يكون فى وجوده سابقاً له .

فصلٌ

واذا صَحّ حدوث المعانى وان الجسم لم يخل منها فالذى به يعرف حدوث الجسم عند ذلك احد طريقين . فاما ان يدل على حدوثه بواسطة . واما ان يدل عليه لا بواسطة .

فالطريق الاول ان نقول: اذا ثبت ان الجسم يستحيل خلوهُ من المعانى وتقدمه لها فلو كان قديماً لوجب تقدمه لها لان من حق القديم وجوب تقدمه للمحدث بما

١) ق : فتحيزها . — ٢) رى: بحكم . — ٣) ق : يكون .

لو كانت هناك اوقات لكانت بلا نهاية ولولا ان الامر كذلك لم يكن قديماً بل كان يمكن الاشارة الى اول وقت وجوده وهذا يُخرجه عن ان يكون وجوده لا عن اوّل. فاذا [1] صَحّت هذه الجملة وجب ان لا يكون قديماً واذا خرج عن كونه قديماً وجب كونه محدثاً لانه لا واسطة بينهما.

والطريق الثانى ان نقول: اذا لم يتقدم الجسم على هذه الحوادث فيجب ان يكون حظ الجسم فى الوجود كحظ هذا الحادث وهذا يقتضي حدوثه ايضاً.

فان قيل فهذا العلم ضروري او مكتسب. فان جعلتموه ضرورياً فما الحاجة بكم الى ان تجعلوه دعوى. وان كان مكتسباً فيجب ان تجوزوا تقدم العلم بالدعاوى الثلاث ثم لا يعلم المر [2] حدوث الجسم بان لا يكتسب العلم وبان يصح ورود شبهةٍ عليه.

قيل له ان الاصل فيه انه قد عرف ان كل شيئين معنيين عُرفا ضرورة وعرف ضرورة ان احدهما لم يتقدم فى الوجود صاحبه فالعلم بحدوث احدهما ضروري اذا كان العلم بحدوث صاحبه ضرورياً. فاما اذا كان احدُ العلمين المتقدمين ضرورياً والاخر مكتسباً فهو كان يكونا جميعاً مكتسبين فى وجوب ان يكون العلم الثالث مكتسباً. ومثال هذا هو ما عرفنا فى الجملة ان الموجود اما ان يكون قديماً او محدثاً. فاذا عرفنا ذاتاً من الذوات ضرورة وجودها عرفنا انها اذا لم تكن قديمة فيجب كونها محدثة ضرورةً. وان كان العلم الحاصل فى الاول هو علم جملة. ثم لم نعلم هذه الذوات [3] ضرورة لم يمكن ان يقال: انا [4] نعرف انها لا تخلو من قدم وحدوثٍ ضرورة. لان العلم باحكام الذات فرعٌ على العلم بها نفسها ويجري ذلك مجرى العلم الحاصل بقبح الظلم على طريق الجملة ضرورة. ثم نعلم فى شي بعينه انه ظلم استدلالاً فنعرف قبحه باستدلال بلى [5] لو حصل العلم الضرورى بكون هذا ظلماً لعرف قبحه إضطراراً ايضاً. ولا يكون هذا العلم الثالث هو العلم الاول بل هو علمٌ آخر يكتسبه احدنا.

فاذا صَحّت هذه الجملة قلنا: انما نعلم ضرورة ان كل شيئين لم يتقدم وجود احدهما وجود الاخر على وجه التعيين فحكم احدهما فى الوجود حكم صاحبه. ثم اذا عرفنا بضرب من الدلالة انه لم يتقدم الجسم هذه المعانى فعلنا علماً ثالثاً ان حكم الجسم يجب ان يكون حكمها فى الحدوث. وانما لم يمكن ادعا الضرورة فى ذلك لانا لسنا نثبت الجسم غير متقدم لشي بعينه وانما نريد ان نثبته غير متقدم لموصوف

١) ق: واذا. — ٢) رق: — المر. — ٣) ى: الذات. — ٤) ى: انما. — ٥) ق: بلا؛ ر: بل.

فلا بدّ من علم مكتسب بانه محدث واذا كان مكتسباً فلخلوص الداعي اليه لا بدّ من وقوعه فيجرى مجرى العلم بقبح هذا الظلم مع تقدم العلم بان الظلم قبيح لانا عند ذلك نفعل العلم بقبحه لا محالة . وقد يجوز ان [1] نردّ عليه شبهه فلا نفعل هذا العلم باحد وجهين [2] اما ان نعتقد ان حكم الحوادث الكثيرة يخالف حكم الاحاد على ما يقوله قوم من « الفلاسفة » او بان نردّ عليه شبهه فى انه هل يجوز تقدمه للحوادث ام لا ؟ فاذا صحّ ما ذكرناه وجب ان نجعل هذا علماً مكتسباً وصحّ ان يجعل دعوى رابعة .

فصلٌ

ولا بدّ عند تقدم هذه الجملة من ان نبين ان الحوادث لها اوّل [3] ليكون مكمّلا لدلالة حدوث الاجسام . ووجه الشبهة فى ذلك انه لا يمتنع ان يكون حكم جمل الاشيا يخالف احادها . والدلالة على ذلك ان تشبه حال الجملة بحال الابعاض وهذا يكون على احد طريقين. فاما ان نقول ما دل على حدوث بعضها هو [4] قايمٌ فى الجميع وهو جواز العدم على الكل وهذا يوجب حدوث اى شيٍ منه يشار اليه . واذا ثبت ذلك وجب ان يكون لها اوّل اذ لا فايدة تحت قولنا « محدث » الا ان لوجوده اولا. واما ان نقول قد ثبت ان لاحادها اولا وقد اقرّ القوم بثبوت هذه الصفة على طريق الوجوب لكل واحد منها . فسلْبُ هذه القضية عن الكل نقص لذلك .

يُبين هذا ان احادها لما وصفت بالحدوث لم يكن بدّ من ان يكون لها اوّل ولم يكن كذلك لانه واحد فان ما زاد على الواحد يشاركه فى ذلك [5] الباب . فاذا كان كذلك فيجب ان لا يصُح وصف الكل بانه لا اوّل له وهو بمنزلة القطع فى كل واحد من العشرة انه اسود ثم نفى السواد عن جملتهم وكلما [6] يُسأل على ذلك يكون من باب المنتظر الجايز لا من باب الواجب [7] المقطوع به الثابت .

ألا ترى انهم يقولون ان حكم ابعاض المقدورات يفارق حكم الجملة فى صحّة وجود البعض دون الجميع لأن هذا رجوع الى الجواز المنتظر فكأنّا [8] نقول : انما يصُح وجود البعض دون الكل وان كانت القدرة متعلقة بالجميع ويجري هذا مجرى تعلق القدرة بالضدين . ثم نوجد احدهما دون صاحبه وكلامنا هو فى الامر الموجود

١) ى : — يجوز ان . — ٢) ق : الوجهين. — ٣) ق : اولاً . — ٤) ق : فهو . — ٥) رق ى : هذا . — ٦) ق ى : كل ما . — ٧) ق : — الواجب . — ٨) ت : فكأن .

الثابت . وكذلك الحال [1] فى جواز الخطا على احاد الامة ونفى الخطأ عن جماعتهم وانما كان يشبهُ ما قلنا [2] لو قطعنا بخطأ كل واحد من الامة ثم نفينا الخطأ عن جماعتهم ولا شبهة فى مفارقة الحال فى الوجوب للحال فى التجويز بدلالة انه لو قال قايل ان الجسم يجب كونه متحركاً فى الثانى ويجب كونه ساكناً فى الثانى للزمه فى الحالة الثانية ان يكون متحركاً ساكناً ولو قال يجوز كونه متحركاً ويجوز كونه ساكناً لما لزمه ذلك. وعلى هذا لم يلزمنا ما قاله اصحاب الاصلح حيث اوجبنا عليهم ان يكون فاعلا لما لا نهاية له لو كان الاصلح واجباً فقالوا : اذا اجزتم فعل الاصلح ثم لم يلزمكم ذلك فكذلك اذا اوجبناه لانا نبين لهم ان التجويز مفارق للاثبات فهذه طريقة تصحيح هذا الوجه .

وقد دلّ فى الكتاب بما ذكره « ابو هاشم » فى اوّل « العسكريات » فانه قال : اما ان تكون هذه المعانى اجمع قديمة فلا اوّل لشي منها او يكون لجميعها اوّل او يكون لبعضها اوّل دون بعض . فاذا بطل ان لا يكون شي منها محدثا لما بينا من جواز العدم عليها[3] اجمع ولا ان يكون بعضها مما لا اوّل له فيجب أن يكون جميعها محدثاً وفايدة وصف الشي بالحدوث ان له اوّل فبطل قولهم ان هذه المعانى لا اوّل لها .

فان قيل انما يدل مـــا اوردتموه علي حدوثها لو صَحّ لفظ الكل فيه فاما اذا يجب فيه هذا اللفظ لكونه بلا حصر فلا يصُح ما تقولونه .

قيل له ان الالزام الذى ذكرناه ليس بمتعلق باللفظ وانما هو الزام من جهة المعنى . ألا ترى انا نقول لهم : هذه الحوادث المعلومة امّا ان تكون قديمة او محدثة او بعضها قديم وبعضها محدث فسوا ذُكِرَتْ فيه لفظة الكل او لم تذكر فالالزام صحيح . وليس اذا كان الشي بلا[4] نهاية لم يصح لفظ الكل فيه . لأن القدرة عندنا تتعلق بما لا نهاية له ومع ذلك يصُح اطلاق لفظ الكل فيه واذا كان المعنى معقولا فلا فلكّ فى الالفاظ اصلا .

ودلّ بوجه آخر وهو ان الحادث قد ثبتت حاجته الى محدث وثبت ان من حق المحدث ان يكون قادراً وان من حكم كونه قادراً ان يتقدم على وجود مقدوره . وفى القول بان هذه الحوادث لا اوّل لها قدحٌ فى احد هذه الاصول وقد صَحّت بما سنذكره فى اثبات المحدث وفى الصفات وفى باب الاستطاعة . فاذا لم يكن بدّ من تقدم[6] كونه قادرًا على وجود هذه الحوادث بطل القول بانه لا اوّل لها وظهر ان لها اولا وبهذا نفارق حكم الحوادث التى لا ينتهي الى اخر حكم ما قالوه من[7] الحوادث

١) ق : — الحال . — ٢) ى : قلناه . — ٣) ر : عليه . — ٤) ت : بلى (كذا) . — ٥) ت ق ى : فكر (ذكر ؟) . — ٦) ر : — تقدم . — ٧) ر : من ان .

التي لا ينتهي[1] عندهم الى اوّل لان فى اثباتها بلا اوّل قدحاً فى بعض تلك الاصول وفى اثباتها بلا اخر لا قدح فى شي منها . فانا نبينها حادثة من جهة الفاعل ونوجب تقدم كونه قادرًا عليها فليس احدهما من الاخر بسبيل .

وحكى رحمه الله عن الشيخ « ابى عبد الله » ان المعتمد فى هذه المسيلة هو هذا الدليل . وان ما عداهُ من الادلة لا يكاد يتم الا بالرجوع اليه والاستعانة ببعضه فان الذى قدمناهُ من ان لكل بعض من هذه الحوادث اولا انما علم على الحقيقة بان اضيف الى المحدث واوجب كون محدثهُ قادرًا عليه قبل حدوثه وهذا ممكن فى جميعها من الوجه الذى بينّا[2] .

وكذلك فالدلالة المذكورة فى « الشرح » وغيره ان وجود الفعل فيما مضى معتبر بوجوده الان . فاذا كان الآن لا يصُح وقوعه الا من قادر والمحكم منه الا من عالم فكذلك فيما مضى . واذا صَحّ ذلك ثم كنا قد عرفنا ان احداث القادر للفعل بعد فعل ما لا يتناهى لا يصُح فكذلك فيما مضى . ويُبين هذا ان ما [3] مضى له حال استقبال وحد فيه لم يكن موجودًا من قبل فصار مشبهاً للفعل الــذى يوجد الان فيجب ان لا تتفاوت حالها فى كيفية الوجود . وقد اشار الى هذه الدلالة فى الكتاب ايضاً وما ادعاه الشيخ « ابو عبدالله » فى ذلك قد يمكن بيانه لان فيه اعتبارًا لوقوع [4] الفعل عن قادر وذلك مما يُعنَى فى اصل الدلالة .

وقد دلّ فى الكتاب على تناهى هذه [5] الحوادث بصحّة الزيادة والنقصان فيها . وكذلك الحال فى الاجسام الموجودة انه لا بدّ من تناهيها . والاصل فى هذا الباب ان الذى يصلح ان يُدعَى من فقد التناهى فى هذه الحوادث هو ان يقال : لا تتناهى فى الحدوث بان يتوالى ويتّصل او لا يتناهى فى العدد وفى الاجسام خاصة يمكن ان يدعى [6] عدم التناهى فيها مساحة وكل واحد من الامرين يبطل بتجويز الزيادة والنقصان فيها .

والطريقة التى بها نعلم تناهى الاشيا ان نعلم جواز دخول الزيادة والنقصان فيها . ولو كان بلا نهاية لاستحال ذلك لان فايدة ان لا يتناهى هي ما ذكرناه والا لم ينفصل المتناهى مما لا يتناهى . واما الذى به [7] يعلم فى الاشيا انها غير متناهية فليس الا باعتبار حال القادر والقدرة . ولو لم يثبت ان من حُكم القادر انه اذا بقى وبقيت قدرته امكنه فى حال بعد حال ان يفعل مثل ما فعل [8] فى الاوّل [9] لما كان لنا

---

١) ر ق : من ان الحوادث لا تنتهي . — ٢) ق ى : نبيناه . — ٣) ق : انما . — ٤) ق : بوقوع . —
٥) ت : — هذه . — ٦) ق : يدعا . — ٧) ت : — به . — ٨) ق : فعله . — ٩) ت : في اول .

طريق نعلم به ان المعدومات بلا [١] نهاية فصار الطريق الذى به نعلم المعدوم به نعلم انه بلا نهاية. واذا ثبت انه بلا نهاية لم يصح دخول الزيادة والنقصان فيها وبطل قول من يقول : فيجب فى الموجودات اذا عدمت ان تزداد بها المعدومات لأنا قد عرفناها اولاً غير متناهية فيجب ان يمنع من الوصف الذى يبطل ذلك . وليس كذلك الحال فى الموجودات. وانما نعلم قبولها للزيادة والنقصان بان نقول : لو قدرناها باقية موجودة اجمع ثم اضيفت [٢] اليها هذه الحوادث التى تحدث حالاً فحالاً لكان لا بدّ من تكثرها بها وهذا ينبي عن تناهيها . وهذا التقدير محال فى المعدومات حتى لو صحّ فيها هذا التقدير لحكمنا بتناهى المعدوم ايضاً وهذا هو معنى ما يجرى فى الكتب ان الموجود قد شملها وحصرها واتى الفراغ عليها ففارق المعدومات . ومن هذا الوجه احتيج الى ما استدلّ به الشيخ « ابو عبد الله » فى ذلك ايضاً لانا قد فرغنا الى فراغ الفاعل من هذه الحوادث وفى هذا استعانة ببعض ما تقدم .

وكما يدلّ بطريقة الزيادة والنقصان على تناهى هذه الحوادث فانا ندلّ بطريقة الوصل والقطع على تناهى العالم خلافاً لما ذهبت اليه « الثنوية » . فاما الاوايل فقد وافقونا فى ذلك لقولهم بان هاهنا فلكاً محيطاً بجميع الأفلاك ليس وراه شي وطريقة الوصل والقطع فى ذلك ما ذكره « ابو علي » وغيره من انه اذا جاز وجود العالم وهو غير متناه جاز وجود جبل مقدر [٣] بالعالم غير متناه ايضاً ومعلومٌ انا لو قطعنا من وسطه اذرعاً لصار انقص مما كان ولو اعيد اليه لعاد ازيد وكذلك لو ضُمّ اليه غيره فثبت انه متناه محصور . وليس بنا حاجة الى تقدير وجود هذا الذى زعموا انه غير متناه فان العالم هو موجود كله باقٍ فنفارق ذلك ما احتجنا فى الاوّل الى تقدير بقا تلك الحوادث . وفى كل واحد من الامرين يعود الدليل عند التحقيق الى ثبوت الزيادة فيها والنقصان .

ولما ذكر ذلك [٤] فى الكتاب اتبعه بان ما استدللنا به هو دليل على [٥] اثبات الجز من حيث صحّ فى الاجسام الزيادة والنقصان والصغر والكبر ومتى كان كل شى منه بلا نهاية فما لا يتناهى لا يكون ازيد واكثر مما لا يتناهى فيبطل [٦] يجرى الجز ولولا ذلك لصحّ ان نوجد من الخردلة الواحدة ما يبسط [٧] على جميع اجزا السماوات والارض وليس المقصد هاهنا اثبات الجز . وانما غرض فى الكلام من الوجه الذى بيناه .

---

١) ت : بلى (كذا) . — ٢) ق : اضيف . — ٣) ق : « جبل » الكلمة لا توضح . — ٤) ر : — ذلك . — ٥) ر ق ى : في . — ٦) ر ق ى : فيبطل . — ٧) ق : ينبسط .

ولما ذكر [1] ان هذه الحوادث لا بدّ من كونها محصُورة متناهية لان الوجود قد حصّرها فان ما لا يتناهى لا يجوز دخوله فى الوجود. قال السايل: أليس عندكم ان ذات القديم تعالى[2] لا تتناهى ومع ذلك فقد صحّ وجوده ومتى جاز فى الشي الواحد ان لا يتناهى ففى الاشيا الكثيرة [3] اجوز. والاصل فى هذا الباب ان وصف الشي بالتناهى وعدم التناهى لا يصُح الا بعد ان يكون اعداداً فاما الشي الواحد فمن المحال وصفه بانه متناهٍ او غير متناهٍ وعلى هذا يمتنع وصف الجز الواحد بانه متناهٍ او غير متناهٍ وانما كانً كذلك لان نهاية الشي وغايته وحدُّهُ وطرفه كل ذلك يُنبى عن اخره ولا بدّ فى آخر الشي ان يكون فى حكم الغير لاوله. وهذا محال فى الشي الواحد. فاذا صَحّت هذه الجملة كان قول السايل ان ذات القديم تعالى[4] بلا نهاية خطا ومتى اراد المريد بذلك انه لا اوّل لوجوده ولا آخر لوجوده فمن حقه ان نبين ذلك ليلا يتوهم[5] ان الغرض هو ان لا تتناهى ذاته. فاما فى غير ذلك من صفاته فيجب ان ننظر فان كانت صفة لا تعلق لها كنحو كونه حياً فدخول التناهى وان لا يتناهى فى ذلك ممتنع. واما ما له [6] تعلق بغيره فعلى ضربين **احدهما** لا حصر لمتعلقه وليس هذا الا فى كونه عالماً قادراً. **والثانى** منحصر وهو نحو كونه مدركاً ومريداً وكارهاً فان المدركات فى انفسها محصُورة وكذلك فكونه [7] مريداً وكارهاً يقف على وجود معانٍ وما يدخل تحت الوجود فهو محصُور.

ثم سأل نفسه عن صحة الاستدلال على حدث الجسم بغير هذه الطريقة المبنية على حدث [8] الاعراض. والاصل فى ذلك ان «ابا هاشم» رحمه الله قد ذكر فى «الجامع الصغير» انه لا تمكن معرفة حدوث الجسم من دون ذلك وان نافى العرض لا يمكنه ان يعرف حدوث الجسم لان اكثر ما يذكر فى هذا الباب ان يراعى تحدّد الصفات عليه وليس يدل تغير الصفات وتحدّدها على الموصوف على حدوث ذات الموصوف. وعلى هذا تتحدد على القديم جل وعز كونه مريداً وكارهاً ومدركاً. ومع ذلك لم يدل على حدوث ذاته. وهكذى فى الواحد منا.

وقد ذكر فى الكتاب طريقين فى صحّة الاستدلال على حدوث الاجسام من دون البنا على حدوث الاعراض. فاحدهما انه لو كان قديماً لوجب ان لا يكون فيما لم يزل ما يخصصه ببعض الجهات دون بعض فاذا صحّ كونه فى جهة وصحّ كونه فى خلافها. فاما ان يكون فى الجهات اجمع او يُعرّى عن ان يكون فى شي

---

١) ى: ذكرنا. — ٢) رق ى: — تعالى. — ٣) ق: الكثير. — ٤) رق ى: — تعالى. — ٥) رق: يوهم. — ٦) ت: — له. — ٧) ت: كونه. — ٨) ق: حدوث.

من الجهات ولا يصُح واحد من هذين ولا يلزم على ذلك ان يقال : فكونه حياً يصحح كونه عالما وجاهلا ثم يختص بعض الاحيا عندكم بانه عالم ولا يجوز كونه جاهلاً وكذى [1] الحال فى الجوهر . وهذا لانه انما يجب كونه تعالى عالماً لان الموجب لكونه عالماً غير منفك مما [2] يصَحّح كونه عالماً وكل موضع لا ينفصل [3] المصحح عما يوجب فذلك الحكم واجب [4] حصوله . وليس يمكن ذلك فى الجسم لو كان قديماً لان الاختصاص فيه مفقود .

والطريقة الثانية انه لو كان الجوهر قديماً لوجب كونه فى جهة فيما لم يزل اذ لا يجوز مع القدم ان يكون حصوله فى بعض الجهات جايزًا فاذا وجب استحال خروجه عن تلك الجهة . وهذا يقدح فى حكم تحيزه من صحّة تنقّله فى الجهات . واذ قد عرفنا جواز خروجه عن تلك الجهة فيجب ان لا يكون كونه فى جهةٍ واجباً . واذا لم يكن كذلك بطل قدمهُ .

فان سُيِلَ على ذلك كونه حياً وتصحيحه لكونه عالماً وجاهلاً .

فالجواب ما تقدم . واشار فى الكتاب الى [5] ان ذلك لا يكاد يستمر ويستقيم من دون العلم باثبات الاعراض والا فاذا اجاز الخصم ان يختص الجسم الآن بجهة مع صحّة كونه فى جهة اخرى من دون معنى فهو لتجويز حصول الجسم فى الاول فى جهة دون اخرى اقرب فلا بدّ لنا من بيان اختصاص باحْدى الجهتين [6] . وهذا طريق اثبات الاعراض فقد صار لا يكاد يتم هذا الاستدلال الا بطريقة اثبات الاعراض . وكذلك قال فى الوجه الثانى انه انما يعلم جواز خروج الموصوف بالصفة عنها الى غيرها بعد العلم باثبات الاعراض التى تصدر عنها احكام فتزول تلك الاحكام عن الموصوف بها عند عدمها . فثبت انه لا بد من اثبات الاعراض فلذلك يشدّد « مشايخنا » فى تصحيح الدلالة على حدوث الاجسام وعدلوا عن ساير الطرق الى الطريقة المشهورة فى الكتب .

وهذه الجملة التى ذكرناها [7] مما لا يطعن فى صحة هذين الطريقين [8] اذ من الجايز حصول العلم بانه لا بدّ فى الصفات التى تصُح على البدل من مخصّص من دون العلم باثبات الاعراض . وكيف يفتقر الى ذلك ومعلوم انه ليس يكفى فى العلم باثبات الاعراض هذا القدر بل لا بدّ من بيان ان ذلك المخصص لا يصُح ان يكون الفاعل وغير ممتنع ان يفتقر فى هذه الطريقة الى بعض ما يذكر فى اثبات الاعراض .

---

١) ر ق ى : فهكذى . — ٢) ق : عما . — ٣) ق : ينفعك . — ٤) ق : واجباً (كذا) . — ٥) ت : الا (كذا) . — ٦) ق : احدى . — ٧) ت ق ى : ذكرها . — ٨) ق : هاتين الطريقتين .

وكذلك فالذى (١) ذكره ثانياً مما لا يستقيم لان الدلالة مبنية على انه كان يجب ان يكون كونه (٢) فى جهة واجباً ووجوبه يكون لذاته فكان لا يصح خروجه عن تلك الصفة اصلاً لحصول (٣) ما اوجبها فى كل حال ولا يحتاج الى العلم باثبات الاعراض فيجب ان يصُح الطريقان (٤) جميعاً فى الاستدلال على حدوث الجسم (٥) وان كان اذا بنى الكلام على حدوث الاعراض فهو اكشف واوضح وعن الشبهة (٦) ابعد.

فان قيل فهل يصح الاستدلال على حدوث الجسم بان يقال : كان يجب لو كان قديماً ان يخلو من الالوان فاذا (٧) لم يجز خلوه منها فيجب حدوثه.

قيل له على طريقة «شيوخنا» اذا اجازوا خلو الجوهر من اللون يمتنع الاستدلال به لانا مع القول بحدوثه قد اجزنا خلوهُ منها فكيف به ولو كان قديماً. وغير بعيد ان يستدل به «ابو على» ومن ذهب مذهبه فى استحالة خلوه من اللون. فتبين ان قدمه يوجب خلوهُ منها. فاما اذا لم يكن عندنا للجوهر صفة لا يصُح حصوله عليها الا باللون فما المانع من قدمه وجواز (٨) خلوه عن اللون فيجب ان يكون المعتمد على ما يقدم من الوجوه.

ومما سقط (٩) عن هذه الجملة **قول من زعم** انه لو كان العالم محدثاً لاحتاج الى محدث ولكان محدثه عارياً من الفعل فيما لم يزل فاما ان يكون خلوهُ من الفعل واستحالة كونه فاعلاً لم يزل لعينه وذاته ولمعنى قديم. وانهما كان اقتضى تعرّيه من بعد ايضاً من الفعل (١٠) لدوام المحيل.

وجوابنا ان كون الفاعل فاعلاً اذا لم يصُح ان يقال فيه فعل بعد ان لم يفعل لعلةٍ من حيث انه لا (١١) حال له بذلك فنفي (١٢) كونه فاعلا عن التعليل ابعد. وعلى انا لو اعتبرنا التعليل لامكننا ان نقول : انما عرى عن الافعال لم يزل بل استحال فيه ذلك لان فى خلافه قلباً للفعل فى نفسه من حيث تقتضى حقيقته ان له اولا فى الوجود وفى حصوله لم يزل نقص لذلك ومن حيث يقتضى ان لا يتقدم كون فاعله قادراً عليه. وقد دلت الدلالة على وجوب ذلك فاستحال كونه فاعلا لم يزل وواحد من هذين الوجهين لم يثبت فيما لا يزال لانه نوجد الفعل فى المستقبل فثبتت حقيقته فيه وهو(١٣) يتقدم كون فاعله قادراً عليه فافترقت الحال بينهما.

ومما نورد فى هذا الباب ان يقال : لو كان العالَم محدثاً لما حدث الا فى وقت

---

١) رق: الذي . — ٢) ق: —كونه . — ٣) ى: بحصول. — ٤) ق ى: الطريقتان . — ٥) رق: الاجسام. — ٦) ق : الشبه . — ٧) ى : فاذ . — ٨) ى: وان . — ٩) ق : يسقط . — ١٠) ق : — من الفعل . — ١١) رت ى: — انه . — ١٢) ق : فني . — ١٣) رت ى: — هو .

ولكان الوقت كهو فى الحدوث فيجب ان يحدث فى وقت اخر فيؤدّى الى ما لا اخر له من الاوقات . وليس بعد ذلك الا القول بقدمه . وهذه دعوى ساقطة لانه يجوز حدوث الحادث عندنا فى غير وقت كما يحدث الوقت لا فى وقت وان كان[1] كل حادث يصلح ان يكون وقتاً لغيره وموقتاً به لو وجد معه غيره واذا لم يوجد فعلى ضرب من التقدير . فاذا صحّ ذلك بطل قولهم انه لا بدّ من وقت يحدث فيه العالم بـل الاوقات يقف حصولها على حصول العالم وحدوث حركات الافلاك فبطل[2] مـا اوردوه[3] .

ومما يعتمدونه قولهم ان البارى جواد لم يزل والا ادّى الى كونه جواداً مرةً وغير جوادٍ اخرى او[4] الى ان يكون بخيلا متى لم يكن جواداً وفى صحة ذلك وجود العالم لم يزلّ فانه علة وجوده . فجعلوا البارى علةً للعالم لا ينفصل وجوده من وجوده وشبهوه بالشمس وضوءها وجعلوها علة الضو من حيث لا ينفصل احدهما من الاخر . وهذه الشبهة مبنية على دعوى لو ثبتت لكان الكلام فيما نحن فيه لغواً لانا لا نسلم كونه تعالى جواداً لم يزل . فكانهم استدلوا على قدم الاجسام بحال الفاعل وذلك منهم استدلال بالفرع على الاصل على ان يناقض قولهم انه جواد لم يزل ظاهر لانّ كونه لم يزل يفيد قدمه وكونه جواداً[5] يقتضى حدوثه على وجه وغير واجب اذا لم يكن جواداً فى الازل ان لا يصُح فيما بعدُ ولا اذا لم يكن جواداً ان يكون بخيلاً . لأن هذا الوصف من صفات الذم فلا يثبت الا فيمن اخل بالواجب عليه ولم يثبت وجوب خلق العالم .

وبعدُ فلولا ان ايجاد العالم يقف على فاعل مختار يصُح ان يوجد ويصُح[6] ان لا يوجد وان يزيد فيه وينقص لزالت عنه[7] احكام الفاعل من المدح والشكر ومن كونه منعماً محسناً بل كان يزول كونه قادراً عليه . بل اذا لم يتم كونه جواداً[8] ونعمه الا بخلق الحيوانات التى تنتفع فيجب ان يكون العالم فيما لم يزل على ما نشاهده عليه الآن ليثبت كونه جواداً وكون ما فعله جوداً . والا اقتضى كونه جواداً بما يتأخر ويتراخى ولو جاز ذلك جاز ان يكون جواداً بما لا يصاحب وجوده وجوده تعالى .

فاما جعلهم البارى علةً فظاهر السقوط لأن تأثير الفاعل مخالف لتأثير العلة وليس من حيث لولاهُ لم يوجد العالم يجب كونه علة لأنه ليس حقيقة العلة ذلك

---

١) ر : — كان . — ٢) ق : فيبطل . — ٣) ى : اورده . — ٤) ق : و . — ٥) ى : جوداً . — ٦) ر ق ى : — يصح . — ٧) ت : عنده . — ٨) ى : جوداً .

بل لا بدّ من ان نوءثر فى صفة للغير على طريق الايجاب حتى لا يصُح خلافه . وعلى هذا يقال لهم : فاذا كان العالم موجودًا لم يزل والبارى موجود لم يزل فلِمَ صار هو علة للعالم باولى [1] من ان يكون العالم علةً له ؟ وما قالوه فى الشمس وضوءها فلا يصُح لانه انما يكون شمساً مسماةً بهذا الاسم اذا اختص بهذه الصفة وانتشر عنه الضو لا انه علة لذلك . فهو كما لو قال القايل ان علة كون الحي حياً كونه قادرًا من حيث ان يكون قادرًا الا عندما يكون حياً على انه قد يصُح وجود هذا الجسم من جهته تعالى غير مختص بهذا الحكم ولكن لا يُسمى [2] بهذا الاسم . ولو اختص بذلك ايضاً لصحّ منه تعالى ان يمنعه من انتشار هذه الاجزا عنه كما قد يَعرِض ذلك بحيلولة السحاب وغيره على ان انتشار الضو عنه انما يقع فى ثانى الحال فتتقدمه الشمس باقل قليل الاوقات وعندهم ليس ينفصل الباري من وجود العالم فكيف يشبهان ؟.

١) ى : اولى . — ٢) ت : يسما (كذا) .

الأصل الثّاني في التوحيد

باب اثبات المحدث

لهذا الباب رُتِّبَ فقد يكون العلم بالله تعالى[1] على جملة لا يكون فى الاجمال والابهام اشد منه . وقد يكون علم تفصيل ثم تختلف مراتبة ايضاً فربما كان الشي منه اكشف وادخل فى التفصيل من غيره . فاول ما يحصل من العلم بالله تعالى جملة هو العلم بان هذه الحوادث التى هي الاجسام والالوان وغيرها مفتقرة فى حدوثها الى محدث ما اذ لا بدّ عند العلم بذلك من ان يكون له معلوم وليس معلومه الا الله تعالى . وهذا هو الذى ذهب اليه « ابو الهذيل »[2] واختاره شيخنا « ابو عبدالله » و« قاضى القضاة » رحمهم الله . فاما « ابو على » رحمه الله فانه قال : لا يكفى فى اول العلم بالله تعالى ذلك[3] دون ان نعلم ان لها محدثاً غيرها لانه اذا لم نعلم ان[4] محدثها غيرها جوز ان تكون هي احدثت نفسها او جسم آخر احدثها فلا يحصل عالماً بالله تعالى . وهذا مما لا وجه له[5] لان تجويزه ان يكون قد احدثها جسمٌ آخر لا يخرجه من[6] العلم بالله تعالى[7] على الجملة وانما يجهل التفصيل . وهذه طريقة كثير من « المشبهة »[8] . ثم لابدّ من ان تكون عباداتهم[9] كفراً لانهم لا[10] يوجهون العبادة الى من اعتقدوه على الجملة بل الى من يعتقدونه مفصّلاً . واما « ابو هاشم » فانه قال : اول العلم بالله ان يعرفه المر على صفة من صفات ذاته نحو كونه قادراً لنفسه او عالماً لنفسه او موجوداً قديماً وبنى[11] ذلك على ان علم الجملة لا يتعلق فلا معلوم عنده للعلم بان للاجسام محدثاً .

وقد صحّ عندنا ان علم الجملة كعلم التفصيل فى التعلق فيجب ان يقضى بان

---

١) ت :— تعالى .— ٢) ابو الهذيل هو محمد بن الهذيل العلاف العبدى واختلفوا في مولده وفي وفاته فنقل ابن المرتضى عن الخياط صاحب كتاب الانتصار انه ولد في سنة ١٣١ ﻫ بل نقل عن ابى القاسم الكعبي انه ولد في سنة ١٣٤ وقال بعض ان وفاته في سنة ٢٢٧ وبعض في سنة ٢٣٥ .— ٣) رت ى :— تعالى .— ٤) ت ق ى : — ان . — ٥) ت :— له .— ٦) ى : عن . — ٧) ق ى :— تعالى .— ٨) « المشبهة » او « اهل التشبيه » وهم صنفان : صنف شبهوا ذات البارى بذات غيره وصنف اخرون شبهوا صفات بصفات غيره. — ٩) ق رى : عبادتهم .— ١٠) رق ى : ليس . — ١١) رت ق ى : بنا .

اول العلم بالله هو ما ذكرناه[١] . ثم اذا عرفناه على صفة واحدة من صفاته النفسية [٢] فقد حصل العلم به على ضرب من التفصيل . ثم كذلك يكون بعض علوم التفصيل اكشف من بعضٍ حتى اذا تكامل العلم بتوحيده فقد عرفناه على نهاية ما يمكن من التفصيل .

والذى نحتاج اليه فى ان نثبته جل وعز محدثاً للاجسام وغيرها ان نبين الحوادث التى تقع من احدنا وهذا قد مضى ذكره . ثم نبين حاجتها الى محدث فى حدوثها اذ ليست [٣] بنا حاجة الى ان نبين ذات المحدث لان العلم به ضرورى . فاذا ثبت ان علة الحاجة هي الحدوث وجب حاجة الجسم عند الحدوث الى محدث . ثم لا يتم ان محدثه هو الله عز وجل دون ان نبين ان احداثه من جهتنا لا تتم لكوننا قادرين بقدرة [٤] وان كل قادر بقدرة فسبيله ذلك فى ان لا يتاتى منهم فعل الاجسام والالوان . فثبت [٥] ان المحدث لها قادر لنفسه مخالف لنا وهو الله تعالى . وليس يجب اذا ثبت حدوث الاجسام وغيرها ان ندعى الضرورة فى حاجتها الى محدثٍ فان طايفة كثيرة من الناس قد اعتقدوا فى كثير من الحوادث انه لا تحتاج الى محدث « كاصحاب الطبايع » [٦] و « كثمامة » [٧] فى المتولّدات خاصة . و « كالجاحظ » [٨] فيما خلا الارادة. وكذلك فيما [٩] يحكى عن « معمّر » [١٠] من القول بان الاعراض تقع بطباع [١١] المحال فيضيفها الى الله تعالى من حيث اوجد ما اوجبها وهو [١٢] المحال فلا بدّ عند ذلك من ايراد الدلالة على هذا الاصل .

فصلٌ

قد دللنا على اثبات هذه الحوادث التى هى تصرّفاتنا بما دللنا به على اثبات الاجتماع والافتراق والحركة والسكون . وقد بينّا ايضاً حدوثها . فاما الكلام فى حاجتها الى محدث فله رتبتان . **احداهما** على الجملة وهو العلم بتعلق الفعل بفاعله . فان هذا هو علم بالحدوث من جهة الفاعل على طريق الجملة وبحاجته اليه . **والثانية** علم

---

١) ر : ذكرته . — ٢) ر : لنفسه . — ٣) ق : ليس (كذا). — ٤) ر ق ى : بقدر . — ٥) ق ى . يثبت . — ٦) هم الظانون انه لا عالم سوى ما هو فيه معطم شهي ومنظر بهي ولا عالم وراء عالم المحسوس . — ٧) «ثمامة» هو ثمامة بن اشرس ابو معن النميري البصرى من كبار المعتزلة وفاته في سنة ٢١٣ هـ — ٨٢٨ م. — ٨) « الجاحظ » هو عمرو بن بحر الجاحظ وترجمته معروفة ولا حاجة الى التعريف به هنا وتوفي في سنة ٢٥٥ هـ — ٨٦٨ م . — ٩) ر ق ى : ما . — ١٠) « معمر » هو معمر بن عباد السلمى من المعتزلة وعاش في ايام هارون الرشيد ووفاته في سنة ٢٢٠ هـ — ٨٣٥ م . — ١١) طبايع . — ١٢) رق : هي .

التفصيل وهو العلم بان لحالنا فيه تاثيراً وفى هذا يصُح وقوع الخلاف دون الاول[١] لان العلم باختصاص هذا الفعل بنا على حد لا يختص بغيرنا ضرورى . فالذى يدل على ان لحالنا فيه تاثيراً ما قد ثبت من[٢] وجوب و قوعه بحسب دواعينا وقصودنا مع السلامة . ووجوب انتفايه بحسب كراهتنا وصوارفنا[٣] مع السلامة . اما على جهة التقدير او التحقيق . فلولا تاثير احوالنا فيه لحل محل فعل الغير سوا كان من افعال المخلوقين او من افعال القديم جل وعز فينا من صحة وسقم وغيرهما لانها لما لم تكن فعلاً لنا ولا حادثاً من جهتنا لم يقف على قصودنا ودواعينا . فلو كانت هذه الافعال حادثة فينا من جهة غيرنا لحلت هذا المحل وحيث لم تكن كذلك دل على ان المؤثر فيها احوالنا كما نعلم ان المؤثر فى كون الجسم متحركاً هي الحركة لما وقف كونه متحركاً عليها . والغرض بالوجوب هاهنا هو الاستمرار ولا شبهة فى هذا الاستمرار . والغرض بالدواعي هو ما نعلمه او نعتقده او نظنه من نفع لنا فى الفعل او دفع ضرر فلهذا اذا تغيّرت حالنا فى هذا الداعي لم نختر ما كنا نختاره لولاه نحو ان نظن ان فى الطعام سماً فنمتنع من تناوله . ولو اعتقدناه سليماً من السمّ وغيره لأقدمنا على اكله .

وليس لاحد ان يقول ان نفس الداعي قد تكون فعلا لكم وليس نفع بداع آخر والا اتـصل بما لا غاية[٤] له فكيف جعلتم أمارة كونه فعلا لكم وقوعه بحسب الدواعي ؟ وذلك لان[٥] الداعي متى كان فعلا لنـــا فلا بدّ من داع آخر به يقع . ثم ينقطع عندما يكون الداعي علمًا ضرورياً من جهته جل وعز فلا نحتاج الى داعٍ آخر . وانما كان يلزم التسلسل بما لا يتناهى لو كان الامر على ما ظنه السايل .

فان قال فاذا انتهى الى داعٍ هو من[٦] فعله عز وجل فيجب ان يكون الفعل المدعو اليه فعلا له ايضاً .

قيل له انما كان يجب لو كان الداعي موجباً لا محالة . فاما اذا لم يكن كذلك حلت الدواعي محل القدر[٧] فكم يقع فعلنا بالقدرة[٨] التى يفعلها الله تعالى فينا . ثم لا يجب ان يكون المقدور خلقاً له . فكذلك[٩] الحالُ فى الدواعي فلو[١٠] كانت القدرة[١١] موجبة لكان مقدورها من جهة الله جل وعز ايضاً على نحو ما يلزم « المجبرة » وليس ينتقص ما ذكرناه . بان يقال : قد يقع العلم بالمدركات عند قصودنا

---

١) ق : الاولى . — ٢) ر : — من . — ٣) ق : صارفنا . — ٤) ق : نهاية . — ٥) ق ى : انه . — ٦) ت ق : — من . — ٧) ق : القدرة . — ٨) ر ق : بالقدرو في ى لا واضح . — ٩) ق : كذلك . — ١٠) ق ى : ولو . — ١١) ت ر ى : القدر .

ودواعينا اذا فتحنا العين عليها وكذلك فقد يقع فعل الملجأ اليه مطابقاً لدواعي الملجي ويقع فعل العبد او الدابّة بحسب دواعي السيد والراكب فيجب ان يحكموا بان هذه افعال لمن له الدواعي . وذلك لان العلم يحصل عند الادراك اردنا ام كرهنا فهو بان يدل على انه فعل لغيرنا احق .

واما **المواضع الاخر** التى سالوا عنها فليس نفع الا بدواع [1] من جهة الفاعل ولكن غير ممتنع بطابق الدواعي . وعلى هذا لو حاول احدنا من الدابّة او من العبد ما ليس فى طوقها لما وقع .

فان قيل فالجملة التى ذكرتموها باطلةٌ بفعل الملجأ وفعل [2] الساهى والنايم لان افعالهم [3] تقع بلا دواع [4] بل الممنوع لا يقع منه ما يدعو الداعي اليه .

قيل له اما الممنوع فقد وقع الاحتراز عنه لانه ليست الحال مع وجود المنع حال سلامة . وقد شرطنا ذلك فى الدلالة وانما يجب اذا وقع فعله مع السلامة ان يكون هو المحدث له . واما الملجأ ففعله يقع بداعيه وان كان قد بلغ فى القوة مبلغاً لا يعارضه شي من الدواعي وانما تطابق الداعيان فقط . وقد احترزنا ايضا عن الساهى فانه وان لم يقع فعله بحسب الدواعي محققاً فعلى حد التقدير قد وقع فعله بحسبها ولا فرق فى ذلك بين التقدير والتحقيق .

ألا ترى ان فعل غيره لما لم يكن حادثاً من جهته لم يمكن فيه هذا التقدير فيجب اذا ثبتت [5] صحة هذا التقدير ان يكون حدوثه من جهته . وقد نجعل فعل الساهى فعلاً له لوقوعه بحسب قدرة ولكن هذا مما لا يحصل العلم به اولاً بل لا بدّ من تقدم العلم بان العالم فاعل وان المؤثر فيه كونه قادراً .

ثم يقال : فقد وجدت القدرة فى القادر ولم يصح زوالها بالسهو والنوم فيجب كونه قادراً فى حال نومه . وان يقضى بان فعله الواقع حادثٌ منه لوقوعه بحسب قدرة فاما ان نعلم انه فعله ابتدا بوقوعه بحسب كونه قادراً ففيه [6] استدلال تفرّع الشي على اصله لانا انما نعلم كونه قادراً عند العلم بكونه فاعلاً . فكيف يصح ان [7] يستدل على انه فاعل بكونه قادرا ؟ واذا سلكنا فى النايم غير الطريقة التى سلكناها فى العالم لم يكن علينا فى هذا اعتراضٌ ولا ان يدعى النقص فيه لانا لم نجعل حد الفاعل من يقع فعلُه بحسب دواعيه وليس يمتنع فى الحكم الواحد ثبوته بدلايل ووجوه . وعلى هذا صحّ اثبات حدوث الجسم بغير ما يثبت به حدوث الاعراض [8] ويثبت

---

١) ت : بدواعي . — ٢) ق : بفعل . — ٣) ت : افعاله . — ٤) ت : دواعي . — ٥) ت ق ى : ثبت (كذا) . — ٦) ر : فقد . — ٧) ر ق ى : — يصح ان . — ٨) ر ق ى : العرض) .

الشي ملكاً بوجوه كثيرة ويثبت قبح الشي لوجوه شتى . وكذلك منافاة الشي لغيره يكون لوجوه كثيرة . فهكذى الحال فى اثبات كثير [١] فعل الساهى فعلاً له .

واذا صحت هذه الجملة كان كل ما [٢] وقع بحسب احوالنا فعلا لنا سوا كان من باب الدواعي التى يرجع فيها الى الظنون والاعتقادات والعلوم او غير الدواعي بل تكون الافعال المدعو اليها لان الطريقة فى الحالين واحدة . فان هذه الدواعي تقع بحسب احوال آخر لنا على ما تقدم القول فيه . وكما انها دلالة على انا محدثون للافعال المبتداة فهي دلالة على انا المحدثون [٣] للافعال المتولدة ما دامت هذه الطريقة ظاهرة فيها . فان كثيرًا من المتولّدات تظهر الحال فى كونه فعلا لنا بان نستدل بوقوعها بحسب قصودنا ودواعينا كالكتابة والبنا وغيرهما . فان كانت الحـــال فى المتولّدات [٤] مشتبهة جعلنا الدلالة عليه وقوعها بحسب ما نفعله من الاسباب فلولا حدوثه [٥] من جهتنا لما وقف [٦] على ما نفعله من الاسباب فى الكثرة والقلة كما ان فعل الغير لا يقف على ذلك . فهذه [٧] طريقة القول فى هذه الدلالة .

والذي حكاهُ من بعدُ ان [٨] فى « مشايخنا » من استدل بما يقارب ذلك فقد ذكر ان « ابا هاشم » استدل على حاجة الفعل الينا على قريب [٩] مما تقدم ولكنه فى شياقة اخرى . فانه قال : قد ثبتت [١٠] حاجة التصرّف الى دواعينا وقصودنا لوقوعه بحسبها [١١] فجرى ذلك مجرى حاجة المحل فى كونه متحركاً الى الحركة واذا ثبتت حاجته الى احوالنا فلا بدّ من حاجته الينا لانه تمتنع حاجة الشي الى مجرّد صفة لغيره . بل انما يحتاج الى ذات على [١٢] هذه الصفة . وعلى هذا يحتاج الجوهر فى كونه متحركاً الى ذات الحركة كما احتاج الى وجودها . فيجب اذا صحت هذه الجملة ان تقضى بحاجـــة تصرّفاتنا الينا .

وقد استدل على حاجة هذا الفعل الينا بما ثبت من حسن الامر به والنهى عنه والحمد والذم عليه فلولا حاجته الينا لحل محل فعل غيرنا فى ان هذه الاحكام فيه [١٣] لا تتاتى والامر فيه ظاهر وتفصيله عند القول فى المخلوق . واذا صحت حاجته الينا لم يتضمن ذلك ان وجه الحاجة هو الحدوث بل لا بدّ من استيناف نظر آخر ولهذا صح فى [١٤] المخالفين ان يعتقدوا حاجته الينا . ثم ينفوا ان وجه الحاجة هو الحدوث بل يعلقونه بشي [١٥] آخر . ونحن نثبته فى الفصل الثانى ان شا الله .

---

١) رق ى : — كثير . — ٢) ق : كلما . — ٣) ى : محدثون . — ٤) رق ى : المتولد . — ٥) ق : حدوثها . — ٦) ق : وقفت . — ٧) ر : هذا . — ٨) ر : من ان . — ٩) ر : قرب . — ١٠) ت : ثبت . — ١١) ر ى : بحسبهما . — ١٢) ر : — على . — ١٣) ر : — فيه . — ١٤) ر ى : من . — ١٥) ق : به بوجه .

فصلٌ

اذا ثبت ان هذا التصرّف محتاج [١] الينا فلسنا نعرف بهذا القدر انه [٢] فى اية صفة من صفاته يحتـــاج الينا [٣] افى حدوثه او [٤] فى غير ذلك من صفاته وقد نعلم وقوف الشي على غيره ثم لا نعلم ما الذي يوثر فيه فانك تعلم ان كونه متحركاً يقف على الحركة ثم لا تعلم انه يحتاج الى مجرّد الوجود او الى الصفة التى تتحدّد لها [٥] عند الوجود وكذلك تعلم حدوث هذا التصرّف عند احوالنا وان لم تعلم انه فيماذى احتاج الينا . فالدلالة على انه يحتاج الينا فى الحدوث ان الذى به نعلم الحاجة به يثبت ان وجه الحاجة هو الحدوث . ألا ترى ان الذى يتحدد عند قصدنا [٦] وداعينا هو الحدوث ؟ فيجب ان يحصل ذلك وجها فى الحاجة .

وبعد فالافعال كلها مشتركة فى الحاجة الى الفاعل فيجب ان يجعل الوجه فيها ما يتّفق الكل فيه وليس الا الحدوث . فاما مـــا عدا ذلك من صفات اجناسها والاحكام الراجعة اليها من حسن او قبح او غير ذلك فهي مختلفةٌ فيه . وتحقيق هذه الطريقة ما يجرى فى الكتب انه اذا لم تصح حاجته [٧] الى الفاعل فى عدمه المستمر او فى بقايه المستمر فليس الا ان يحتـــاج فى حدوثه . ولك ان تقول : قد ثبت انه اذا احتاج الينا فلا بدّ من صفة تحتاج لاجلها الينا لان فى خلاف ذلك نفى الحاجة اصلا وصفاته امـــا ان يكون ما يرجع الى ذاته او ما كان مقتضى [٨] عنها او الحدوث وفى الصفتين الاولتين لا تجوز حاجته الينا لانهما واجبان فلا بدّ من حاجته الينا فى الحدوث .

وبعدُ فاذا لم يكن بدّ من وجه يحتاج لاجله الينا فاى وجه جعل سبباً للحاجة ؟ فالطريق اليه كالطريق فى الحدوث . ألا ترى ان طريق العلم بذلك انه تقف هذه الصفة على دواعينا وقصودنا وهذا قايم فى الحدوث ؟ فثبتت بهذه الجملة حاجة الفعل الينا فى الحدوث .

فان قيل فهلا [٩] احتاج الينا لحدوثه ولوجوب وقوعه بحسب قصودنا ودواعينا ولماذى اقتصرتم على مخض الحدوث ؟

قيل له وجوب وقوعه بحسب دواعينا واحوالنا هو دليل لنا وطريق الى العلم بحاجته الينا وما كان طريقا لاثبات حكم من الاحكام لا يدخل تحت علة ذلك

---

١) رق : يحتاج . — ٢) ى : — انه . — ٣) ت ق : — الينا . — ٤) ق : ام . — ٥) ق : بها . — ٦) ق : قصودنا . — ٧) ر : حاجة . — ٨) ت : مقتضا . — ٩) رى : هلا .

الحكم . ألا ترى انه لا يصُح ان يقال : ان كونه متحركاً هو للحركة ولحصولـه متحركاً مع جواز ان لا يتحرّك لان هذا هو طريق الحاجة الى الحركة . فهكذى الحال فى الحدوث اذا ضمّ الخصم اليه وجوب وقوعه بحسب احوالنا .

فان قالوا[١] فان[٢] علة الحكم لا يصح تأخيرها عن الحكم وتقدمه علينا ولا ان يكون عند وجودها يزول الحكم وقد عرفتم ان عند الحدوث تزول الحاجة وتتقدم[٣] الحاجة على الحدوث فكيف جعلتموه علة فى الحاجة ؟

قيل له ليس الغرض ها هنا ما نذكر فى الاحكام التى تصدر عن العلل الحقيقية ولكن الغرض ان هذا الفعل فى حصول هذه الصفة المخصوصة فقط تحتاج الى الفاعل فتكون حال[٤] الحاجة حال العدم فيحتاج الفعل فى ثبوت هذه الحالة له[٥] الى محدث وفاعل . فاذا حصل كذلك زالت الحاجة وتفارق العلل واحكامها الصادرة عنها لان احكام العلة كالحقيقة للعلة فغير جايز حصولها من دونها .

فان قيل ما انكرتم ان علة الحاجة الى محدث هو[٦] حدوثه مع جواز ان لا يحدث. فامّا اذا كان واجب الحدوث لم يحتج الى محدث فاعل فيجرى ذلك مجرى الصفة فى حاجتها الى علة لانه يشترط[٧] بالجواز حتى اذًا وجبتً استغنى فيها عن علةٍ . وكذلك فقد عرفتم ان المعدوم الذى يجب عدمه يستغنى عن معدم وهو عدم هذه الاجناس فيما لم يزل . فاذا صارت بحيث يصح وجودها ويصح عدمها افتقرت الى ما يُعدّم به والى من يوجده فصار للوجوب من الحظ فى الغنى عن المؤثر ما ليس للجواز اذا صحّ هذا الشرط وكان ذلك مما يحصل فى الحوادث الواقعة منا دون الاجسام فغير واجب حاجتها الى محدث .

وقد اجاب عن هذا السؤال اولا بطريقة وهي ان هذه الحوادث اذا كانت عند حدوثها مع جواز ان لا تحدث مفتقرة الى فاعل ومحدث فلو حدثت مع الوجوب لكانت بالحاجة الى محدث[٨] اولى وغير جايز فى التعليل ان يكون بالامر الذى لو علّل بنقيضه لكان اكد فيجب ان يكون ذلك منبياً عن بطلان هذا التعليل . الا ان هذا الوجه اذا[٩] اعترض عليه بالصفات لانها لو وجبت لإستغنت عن معنى وعند الجواز يفتقر اليه .

فيقول قايل فهلا كان الحكم فى حاجة الى المحدث كذلك ؟

وجعل **الجواب** عنه ما يمكن الاستدلال به ابتدا[١٠] لم يصح اذ كل جواب عن

---

١) رق ى: قال : . — ٢) ت : ان . — ٣) ت: تقدم . — ٤) ت ق ى: الحال. — ٥) ق: — له . — ٦) ر: — هو. — ٧) رق ى: يشرط . — ٨) رى: المحدث . — ٩) ق: متى . — ١٠) ق : ابتدى .

سوال على دلالة امكن الاحتجاج به اولا فذاك مما ينبي عن بطلان الطريقة الاولى. ألا ترى انه يقال فى الفرق بين الموضعين انا بان نعرف مجرّد الحدوث نعرف الحاجة الى محدث وان لم نعتبر الجواز فلا وجه لهذا الاشتراط كما لا يصح فى الظلم ان يقضى بقبحه لانه حصل ظلماً مع جواز ان لا يكون ظلماً اذا كنا عند المعرفة بكونه ظلماً نعلم قبحه وان لم نعلم سواه. وكذلك فعند العلم باحكام الفعل نعلم حاجته الى العالم من دون العلم بحصوله محكماً مع ان لا يكون محكمًا. واذا كان كذلك لم يكن الاعتبار جواز الحدوث وجه. وليس هكذى الحال فى الصفات لانا ما لم نعرف حصولها مع جواز ان لا تحصل لا نعرف افتقارها الى معنى فافترقا من هذه الجهة. فهذا[1] مما لو إبتُدِيَ به لامكن فيجب ان يكون هو[2] المعتمد فى هذا الباب.

ومما يعتمد ايضاً فى دفع هذا السوٴال ان نقول: لو كانت الحاجه موقوفة على الجواز الذى قالوه لعرفنا اولاً الجواز ثم عرفنا الحاجة ونحن نعلم اولاً الحاجة لوقوفه على احوالنا ثم نعرف من بعد الجواز. فكيف يكون طريق العلم بالحاجة موقوفاً على العلم بالجواز وهل هذا إلا الاستدلال[3] على ما يتقدم بما يتأخر العلم به عنه؟

وقد ذكر في الكتاب طريقة اخرى فى الجواب وهي انا عندما نعرف وقوف هذا الفعل على احوالنا نعرف حاجته الينا ونعرف بذلك حدوثه مع جواز ان لا يحدُث. فليس بان نجعل علة حاجته الينا حدوثَه مع جواز ان لا يحدث باولى من ان نجعل حدوثه مع جواز ان لا يحدث علة فى حاجته الينا وكل تعليل لم ينفصل المعلل عن المعلل به فهو فاسد باطل. ولا ينقلب ذلك علينا بان تقولوا: فقد تعلمون حاجته اليكم وتعلمون حدوثه منكم اذا عرفتم وقوفه على احوالكم فلا يكون احدُهما منفصلاً من[4] الاخر فهلا ساغ لمعترض ان يقول لكم: فليس بان تجعلوا حدوثه علة فى الحاجة اولى من ان تجعل الحاجة علة فى الحدوث وذلك لانا نعلم الحدوث مفصّلاً بجواز العدم عليه دون ان نعلمه بوقوفه على احوالنا. وليس كذلك جواز ان لا يحدث لانه يقف على العلم بانه يتبعُ الدواعي فكان يجوز ان لا يقع لولاها.

فاما ما سأل عنه نفسه من ان الحاجة بالفعل الى الفاعل من حيث يحله الفعل او يحل سببه فيه فابعد لان الفعل لا يكون حالاً فى الفاعل بدلالة ان الفاعل هو الُجملة. والفعل يكون موجوداً فى بعضه. وكذلك الحالُ فى سبب الفعل لانه يحل بعض الفاعل لا جملته. وعلى انه لو فعل الله السبب فى احدنا لكان المسبب غير فعل لنا وان كان سببه موجوداً فينا.

١) ر: هذى. — ٢) ر: — هو. — ٣) ت: استدلال. — ٤) ق: عن.

وبعدُ فالحلول لا معتبر به فى كيفية تعلق الفعل بفاعله. ألا ترى انه يحله ما ليس بفعل له وقد يكون فعله حالاً فى غيره فثبت ان وجه الحاجة هو الحدوث لا غير ؟

فان قيل فهلا احتاج فى كونه كسبياً [١] الينا ؟

قيل له هذه الجملة التى تدعونها لا نعقلها . وليس عرّضنا بان جهة الكسب غير معقولة الا ان يريد المريد ما ليس بالحدوث ولا من توابعه . فاما اذا اراد ما وُضعت هذه اللفظة له فهو معقول . وذلك ان يفعل الفاعل الفعل لاستجلاب نفع او دفع ضرر ولكن غرض القوم سوى ذلك فهو الذى يجهد بهم فى ان يعقلوناه. فلا يجدون الى ذلك طريقاً . والمذاهب على اختلاف احوالها فى صحّة او بطلان لا بدّ من كونها معقولة فاذا خرجت عن المعقول فلا شى ادل على فسادها منه . ومعلوم ان « شيوخنا » على طول [٢] الدهر فى مكالمتهم للقوم [٣] يظهرون ان ما يدعيه « المجبرة» فى الكسب غير معقول حتى اذا ارادوا تمثيل الشى بما لا يعقل ضربوا المثل: بكسب « المجبرة ».

فان قيل فلو ثبتت هذه الجهة على ما يدعونه أكان [٤] يصُح تعلقها بالفاعلين منّا ام لا ؟ وهل كان تصُح حاجة الفعل الينا من حيث الحدوث لو احتاج الينا من حيث الكسب ؟ .

قيل له اذا كان عند القوم ان صحّة ذلك لا تنفصل عن الوجوب من حيث يكون حصول القدرة موجبا عندهم لكون الحركة كسباً حتى لا [٥] يجوزوا حدوث القدرة الا وهي كسب فقد صار ذلك مما لا يجوز تعلقه [٦] بالفاعل وحلّ محل ان يقال : بان الفعل يحتاج الينا من حيث انه حال او للصفة المقتضاة عن صفته الذاتية الى ما شاكل ذلك . فكما انه لا يصُح تعليقه بنا لما [٧] كانت الصحّة لا تفارق الوجوب فكذلك الحال فى الكسب عندهم . ولو قدر حاجته الينا من هذه الجهة لم يقدح ذلك فى حاجته الينا من حيث الحدوث لان الطريقة الواحدة فى الاستدلال شاملة لها جميعاً .

ألا تراهم يتعلقون فى كونها كسباً بنا [٨] لحصولها بحسب دواعينا وهذا قايم فى الحدوث ولا يصُح. وقد شملها طريق واحد ان نفرق بينهما فلهذا لما كانت حركة زيد كسباً له لوقوعها بحسب دواعيه وكانت هذه الطريقة موجودة فى حركة عمرو قطع

---

١) ى : كسباً . — ٢) ى : طوال . — ٣) ق : — للقوم . — ٤) ر : — أ . — ٥) ق ى : لم . — ٦) ر : تعليقه . — ٧) ت : ما . — ٨) ق : لنا .

القوم بكونها كسباً لهما جميعاً . فهكذى يجب فى الحدوث والكسب . والذى اورده بعد هذا من[١] ان مَن لم يعرف المحدث فى الشاهد لم يمكنه اثبات المحدث فى الغايب لم نورده لمكالمة من ينفى الصانع لأنه يصير عند ذلك مستدلا بالشيء على نفسه .

ألا ترى انه قصد بالباب كله اثبات الصانع فكيف يجعل ذلك دليلاً ؟ . وانما اراد به « المجبرة » الذين اخرجوا الفعل عن تعلقه بنا من حيث الحدوث فقال لهم : كيف يمكنكم اثبات محدث للعالم وقد ابطلتم الطريق عن انفسكم ؟ فان الطريق اليه هو ان يعرف الحوادث فى الشاهد ويثبت حاجتها الينا من حيث الحدوث ليصح القياس فيه فان قياس الفرع على الاصل يفتقر الى معرفة الحكم فى الاصل والعلة فيه مفصّلاً . ثم يرد الفرع عليه والقوم لا يقولون بان احدنا محدث لتصرّفه وان كان واقعاً بدواعيه ولا طريق لاثباته محدثاً وفاعلاً الا ذلك . ولا يعترض ذلك ان يعلم الساهى فاعلا من دون هذه الطريقة لان الغرض ان العلم بذلك ابتدا لا يكون الا عندما ذكرناه.

ونحن لا نعرف الساهى والنايم فاعلين اولاً فانما نعرفهما كذلك بطريقة التقدير وبطريقة البنا على وقوع فعل العالم بدواعيه . فثبت انه لا طريق « للمجبرة » الى اثبات الصانع لنفيهم المحدث فى الشاهد . وليس يمكنهم اذا ارادوا الدلالة على اثبات الصانع ان يقولوا : اذا عرفنا حوادث لا تتاتى منا طلبنا لها محدثاً سواها لان هذا انما يتاتى بعد ان تكون ها هنا حوادث تحتاج الينا وحوادث اخر لا تحتاج الينا فيصح طلب محدث اخر. فاما اذا لم يكن كذلك فهو طلب لما لا يُعقل . ونحو هذا استدلالهم على ذلك بان يدعوا حدوث الاجسام مع جواز ان لا تحدث . فلا بدّ لها من محدث لان المعقول من المحدث ما اشرنا اليه ولم يعتقد القوم كوننا محدثين مع هذه الصورة .

وبعدُ فلين جاز فى وقوف الفعل على احوالنا ان لا يكون حدوثه بنا ولا يُحتاج فى هذا الوجه الينا فمن اين انه اذا حدث مع جواز ان لا يحدث يحتاج الى محدث وطريقة الحاجة فى الموضعين واحدة ؟ هكذى ذكره الشيخ «ابو اسحق»[٢] فيما كلّمهم به .

وبعدُ فلو كان طريق العلم بالحاجة الى المحدث حدوثه مع جواز ان لا يحدث لوجب ان يتقدم العلم بجواز حدوث الاجسام قبل العلم بحاجتها الى محدث وصانع. ونحن لا نعلم انه كان يصح فى الفعل ان يحدث ويجوز ان لا يحدث الا بعد العلم بالمحدث وانه متحيز فى فعله وكان يجوز ان يفعل ويجوز ان لا يفعل فكيف يكون

---

١) ر : من . — ٢) « ابو اسحق » هو ابو اسحاق بن عياش البصري وهو تلميذ لابي هاشم ومعلم لعبد الجبار ووفاته في سنة ٣٨٦ هـ - ٩٩٦ م .

طريق العلم بحاجة الاجسام الى محدث موقوفاً على العلم بحدوثه مع جواز ان لا يحدث؟ فثبت انه لا بدّ من اثبات محدث فى الشاهد ليصح اثبات المحدث فى الغايب .

فان قيل فان اعتقد معتقد جواز محدِث من محدثين هل يقدح ذلك فى علمه بحدوث [١] الاجسام ام لا ؟

قيل له يصح ان يعلم على الجملة صانع العالم لانه ما افسد طريق هذا العلم على نفسه . ألا ترى انه قد اعتقد ان [٢] ما يقع بحسب دواعي القادر فهو المحدث له ؟ ولكنه بهذا الاعتقاد انما افسد على نفسه ان يكون العالم فعلا لله تعالى متفرّداً به لتجويزه ان يكون قد حدث [٣] منه ومن غيره وطريق إزالة هذا عن نفسه احد امرين امّا ان يزول عن هذا الاعتقاد وامّا ان ينظر فتعرف ان هذه الاجسام لا يصح وقوعها الا من الله تعالى لان غيره من القادرين بقدرة لا يقدر على ذلك .

فاما قول من قال : ان الذى دللتم به على حاجة الحادث الى محدث انما هو فى الاعراض التى هي افعالنا . والاجسام مخالفة للاعراض . فمن اين حاجتها الى محدث فبعيدٌ . وذلك لان وجه الجمع بين الموضعين هو فى علة اشتركا فيها [٤] وهي الحدوث . فاما بالاختلاف [٥] فى التجانس فلا يوثر فيما اردناه [٦] ولهذا تشترك هذه الاعراض على اختلاف انواعها فى الحاجة الى المحدث فكذلك يجب فى الجسم .

والذى اورده رحمه الله فيما بعد ظاهر لانه قال: اذا اوجبنا حاجة المحدَث الى محدِث فليس الغرض حاجته الى امرٍ ما ولكنا نريد امرًا مخصوصاً وهو الفاعل الذى تقع افعاله على وجه الاختيار والدواعي . فمن اعتقد ذلك وعرفه فقد عرف حاجة المحدَث الى المحدِث. ومن اعتقد وقوعه بامر موجِب من طبع او حصوله عن مادةٍ موجبة هي « الهيولى » عندهم فهو غير عارف بالمحدِث فصار لا بدّ من امر مـــا ومن صفة لما علقنا حدوث الحادث به وهو وقوع فعله بدواعيه وقصوده . وليس لاحد ان يقول : فقد صار الشي الواحد من وجه واحد يدل على امور مختلفة لانكم قد قلتم ان وقوع الحادث يدل على انه لا بدّ من امرٍ ما هو ذات المحدث ومن صفاته ومن حاجة الفعل اليه . وذلك لان وقوع الفعل بحسب الداعي انما يدل على حاجته اليه فقط . فاما ذات المحدث فهي معروفة فى الشاهد ضرورة وكذلك قصوده ودواعيه معروفة ضرورة . وانما يدلنا وجوب وقوعه بحسب دواعيه على حاجته الينا . ثم نعرف حال الغايب بالبنا على الشاهد .

ثم قال بعد ذلك : ونحن اذا عرفنا حاجة الحوادث فى الشاهد الى محدث وعرفنا

١) ق: بمحدث؛ ر: بحدث. — ٢) ت: — ان. — ٣) ر: احدث. — ٤) ت: فيه. — ٥) ق: للاختلاف. — ٦) ر: اوردناه.

ان علة حاجتها الينا هي الحدوث . ثم عرفنا حوادث لا يصُح وقوعها منا فعلنا عند ذلك العلم بحاجتها الى محدث لان ما تقدم من العلم يدعو الى ذلك فلا نُحتاج الى استيناف دلالة تدلنا على حاجة الاجسام وغيرها الى الله عز وجل اذا تقدم هذا العلم كما انا اذا عرفنا ان الحوادث من زيد دلالةٌ[1] على حاجتها اليه لم نفتقر الى دلالة مستأنفة فى حاجة الحوادث الواقعة من عمرو اليه . فهكذى الحال فى المحدث والغايبّ وحلّ ذلك محل العلم بقبح الظلم جملة . ثم اذا عرفنا انه ظلم فى شي بعينه فعلنا عند ذلك علما ثالثا بانه[2] قبيح ولا نحتاج الى نظر وهذا بين والحمد لله .

فصلٌ

اذا ثبت ان افعالنا محتاجة الينا فى الحدوث فلا بدّ من اثبات حوادث لا تتاتى منا لنتوصّل بها الى الله سبحانه وليس الغرض تعديد الاجناس التى يختص تعالى بالقدرة عليها كما ليس الغرض باثباتنا محدثين[3] لافعالنا ببيان[4] الاجناس التى هي مقدورة لنا بالقدر . فيجب ان يكفي[5] بيان شي واحد من هذه الجملة . واجمعها للفوايد هو الجسم على ما تقدم القول فيه ولا بدّ عند تعذر[6] ذلك من بيان تعذر الجسم على الجسم من حيث كان قادرًا بقدرة . فيثبت لنا عند هذا فاعل مخالف للجسم فى كونه قادرًا بان يكون كذلك لنفسه وهو اول ما يحصل من العلم بالله سبحانه[7] على حد التفصيل . ولو جوّزَ مُجوّزٌ ان تكون هذه الاجسام قد احدثها جسم وذلك الجسم محدث والله محدثه لما قدح ذلك فى علمه بان للاجسام محدثاً ما على الجملة فيكون علمه بالله تعالى[8] فى الجملة حاصلاً كما يقول مثله فى «الجسم»[9] ولكنه يجهل التفصيل وكذلك هو هنا ينتهى هذا المُجوّز الى فاعل يخالف المجسم . وهو الذى احدث ذلك الجسم ولكن العلم به تعالى على التفصيل واجبٌ ولن يتم الا بان نعلم ان المحدث لهذه الاجسام انما هو الله عز وجل ولان فى بيان الجسم لا يصُح منه احداث الجسم فوايدُ كثيرةٌ . وبيان اسقاط ضروب من الخلاف فلهذا عنى « شيوخنا » رحمهم الله ببيان ان الجسم لا يصُح منه فعل الجسم وذلك لا يتم الا بامور .

احدها ان يثبت الجسم فى كونه قادرًا محتاجاً الى قدرة لان الطريقة فى اثبات القدرة . والطريقة فى اثبات الاكوان سوا وعلى هذا تتزايد حاله عند زيادة[10] القدرة ويتناقص عند تناقصها كما ثبت مثله فى الساكن والمجتمع .

١) ر : دالة . — ٢) ق : بانه بقبح الظلم . — ٣) ق : محدثا . — ٤) ر : بيان . — ٥) ر : يكون . — ٦) رق ى : — تعذر . — ٧) رق ى : — سبحانه . — ٨) ق ى : — تعالى . — ٩) « المجسم » او « المجسمة » القائلون بان الله تعالى جسما محدودا عريضا وقصروا في وصفه تعالى بصفات المخلوقين . — ١٠) ق : تزايد.

وثانيها انه لا يفعل [١] القادر بقدرة الا على وجه لا يصُح وجود الجسم على ذلك الوجه وهو بان يبتديه فى محل قدرته او يَعَدِّه به عن محل القدرة بسبب فى محل القدرة . ولا يصُح وجود الجسم على واحد من هذين .

وثالثها ان حكم القدر سوا فى هذه القضية فثبت عند ذلك انه لا بدّ من قادر مخالف للاجسام فى كونه قادرًا على ما نقوله .

واعلم ان الكلام فى ان[٢] الجسم لا يكون الا قادرًا بقدرة قد مضى لانا قد بيّنا انه لولا ذلك لكان قادرًا لنفسه او بالفاعل وقد بطلا جميعاً لان فى اثباته قادرًا لنفسه اثبات كل جز منه قادرًا لوجوب رجوع صفة النفس الى الاحاد دون الجمل وفى اثباته قادرًا بالفاعل ما يقتضى ان لا يكون قادرًا فى حال البقا وما يقتضى صحّة الفعل بكل جز منه لان تأثير الفاعل لا يكون فى بعض اجزايه دون بعض . فليس الا اثباته قادرًا بقدرة .

واما الاصل الثانى وهو كيفية وقوع الفعل من القادر . فجملة القول فى ذلك ان القادر اما ان يفعل الفعل على وجه يختصه او يفعله على وجه لا يختصه . فان فعله على وجه يختصه فذلك على ضربين **احدهما** ان لا يكون هناك الا مجرّد هذا الفعل الواحد الذي يخصه [٣] وذلك هو كل ما [٤] يفعله مبتدا فى محل قدرته . **والثاني** ان يكون هناك فعل سوى هذا الفعل . ثم هذا على ضربين : **احدهما** ان يكونا جميعاً مختصين به . وهذا هو المتولّد الذى يوجد فى محل القُدرة كالنظر والعلم وما شاكل ذلك . **والثاني** ان يكون احدُهما هو المختص به وهذا هو ما يتولّد عن الاعتماد فى غير محل القدرة فيكون نفس السبب مخصوصاً بالفاعل والمسبب يتعداه . فهذه قسمة ما يختص بالفاعل [٥] . فاما ما لا يختص بالفاعل بحال فليس الا المخترع وهو الذى يصُح من [٦] الله عز وجل دون غيره . والوجوه الاولى التي تقدمت تصُح منا . وانما تعرف هذه الجملة بطريقة واحدة فى باب نفى ما ننفيه واثبات ما نثبته وهي انا نعرف القادر قادرًا بالفرق [٧] والفرق بينه وبين من ليس بقادر بان تعلم صحّة وقوع الافعال منه على ما يطابق دواعيه وقصوده وكما ان ذلك طريق لاثبات هذه الصفة فى الاصل فهو طريق للفصل بين الجنس الذى يقدر عليه والجنس الذى لا يقدر عليه لان ما يقدر عليه يقع [٨] مطابقاً لدواعيه وما [٩] لا يدخل جنسه تحت مقدوره يتعذر [١٠] وقوعه بدواعيه . وكذلك فهو طريق للفصل بين الوجه الذى يقدر عليه والوجه الذى لا يقدر عليه لان فى هذه الوجوه ما يقدر عليه لحصول هذا الطريق فيه وفيه ما لا يحصل لعدم

١) ت : يعقل . — ٢) ر : — ان . — ٣) رق ى : يختصه . — ٤) ق : كلما . — ٥) رق ى : الفاعل . — ٦) ت : لمن . — ٧) رق ى : — بالفرق . — ٨) ر : يكون . — ٩) ت : او ما . — ١٠) ر : متعذر .

هذا الطريق فيه . فعلى هذا قد صار هذا الفصل دلالةً على هذه الامور الثلاثة فنعرف ان احدنا يقدر على الفعل ابتدا بسبب نوجد مسببه فى محل القدرة وبسببٍ نوجد فى محل القدرة ومسببه يوجد[1] فى غير محّل القدرة لانه يحصل مطابقاً لدواعيه وقصوده على بعض الوجوه .

فاما الاختراع فيتعذر منه لعلمنا بانه لا يقع على ما يدعوهُ الداعي اليه بدلالة انه لو اراد الفعل فيما بان منه لتعذر الا بان يكون هناك ضربٌ من الاتصال . ألا ترى انه لو اراد اختراع السكون فى جسم الضعيف الذى يمشى على بُعْدٍ منه لتعذر ذلك عليه حتى اذا ماسّه تاتى منه ؟ وهكذى لو اراد المريض ان يفعل الحركات فى جوارحه مخترعةً بقدر قلبه لتعذر ذلك عليه فدل ان الاختراع متعذر بالقدر[2] . فاذا كان الاختراع هو الوجه الذي يصُح حدوث الجسم عليه دون ما تقدم من الوجوه بدلالة انا[3] لو فعلناه ابتداً فى محل القدرة او بسبب نوجد مسببه فى محل القدرة لأدّى الى صحّة حلول الجسم فى الجسم . وهذا يقتضى ان الاجسام لا تتعاظم بالانضمام[4] ولا[5] بالمجاوزة وذلك باطل . ولو فعلناه بسببٍ نوجد مسببه فى غير محل القدرة لكان ذلك هو الاعتماد وهذا مما لا يولد الجسم والا كنا لقدرتنا عليه وان اختلفت انواعُه قادرين على الجسم . ومعلوم انه لا تتاتى منا الزيادة فى الاجسام والا كنّا اذا اعتمدنا فى وعا زماناً طويلاً يَمتلى كما يَمتلى بالريح عند النفخ ليلا يقول قايل انه يتبدد فى الهوا[6] وقد عرفنا فساد ذلك .

واحد ما يدل على ان الاعتقاد لا يصُح ان يولد الجوهر ان من شرط الاعتماد فى توليده لما يولده فى غير محله ان يكون هناك مماسّة واتصال . وهذا الشرط هو شرط فى التوليد لا فى حدوث المسبب بدلالة ان عند حدوثه قد يصُح عدمُ السبب فبان بعدم الاتصال احق . واذا لم يكن بدّ من هذا الشرط وكان الجوهر يحدث بَايناً عن محال الاعتماد فلا بد من الاتصال . ومعلوم ان الاتصال بين الموجود والمعدوم محال فيجب اذاً[7] ان لا يصُح توليد الاعتماد للجواهر لتعذر هذا الشرط فيه حال التوليد وانما يصُح وقد وجد الجوهر . وعند ذلك لا يحتاج الى التوليد[8] ولا يقال : ان هذا الشرط هو من حيث ان ما يتولّد عن الاعتماد يحدث فى محل فاحتيج الى اشتراط اتصال احد المحلين بالاخر . وليس حال الجوهر هذه الحال فلا يجب هذا الشرط وذلك لان ما قدمناه قد ابطل ذلك من حيث بينّا ان هذا الشرط[9] هو شرط فى

١) ق : — يوجد . — ٢) ق : بالقدرة . — ٣) ر : انه . — ٤) رق : بالانطام . — ٥) ت ق ى : — لا . — ٦) ق : الهوى . — ٧) رق ى : اذن . — ٨) ر : — وانما يصح وقد ... التوليد . — ٩) رت ى : — الشرط .

التوليد والا فهذا المتولد عند حدوثه يستغنى عن السبب فضلاً عما هو شرط فى التوليد[1] واذا كان كذلك فيجب ان لا تختلف الحال بما ذكره السايل .

وبعدُ فهذا ان صحّ كان مؤكداً لما نقوله وذلك لانه يؤذن بان ما يتولد عن الاعتماد يحتاج الى محل فالجوهر اذا كان مما يوجد لا فى محل يجب ان لا يتولد عنه اصلاً . وفى ذلك صحّة ما قلناه . وان شيتَ دللت على ان القادر بقدرة لا يصُح منه فعل الجسم والا صحّ منا ايضاً من حيث ثبت تجانس متعلقات القدر مع اختلاف القدر فى انفسها . ولولا ذلك لصحّت قدرتنا على الكون دون الاعتماد او على الارادة دون الاعتقاد . فاذ لم يصُح هذا دلّ على انه قادر بقدرة يقدر على نوع الا ويجب فى غيره من القادرين بقدر ان يتاتى منه ذلك النوع . واذا قد عرفنا تعذر فعل الاجسام علينا فقد دلّ على ان كل قادر بقدرة لا يقدر عليها وانه لا بدّ من قادر مخالف فى كونه قادراً لنا .

فان قيل ما انكرتم ان احدنا يقدر على الجسم ولكن تعذر ايجاده من جهته هو لمانع لا لعدم القدرة اصلاً فيحل محل القادر الممنوع عما هو قادر عليه ؟

قيل له ليس يخلو[2] حال ما يصُح ان يجعل منعاً من احد وجوه ثلاثة . فاما ان يكون راجعاً الى نفس القادر . واما ان يكون راجعاً الى نفس الجوهر المقدور . واما الى الواسطة بينهما وهو السبب اذ ما خرج عن ذلك لا تعلق له بهذا الباب . والذى يصُح ان يكون منعاً فى القادر هو احد امرين : اما عدم الآلة فى الافعال او ما يجرى مجرى الآلات من الادلة وغيرها . واما عدم العلم لانا قد عرفنا انه قد يتعذر من القادر على الكلام ايجاده مرتباً[3] عند فساد فى اللسان او عند عدم العلم بكيفية ترتيبه . وان ياتى[4] منه التصويت والتصفيق فيقول قايل : هلا كان المانع عن ايجاد الجواهر احد هذين المانعين ؟ والذى يصُح ان يكون منعاً فى نفس المقدور هو ايضا احد امرين : اما ان يكون منعاً على الحقيقة وهو الضدّ الذى يعبر عنه بالفنا او ما يقوم هذا المقام مما يجرى مجرى الضدّ . ثم هذا على ضربين . **احدهما** وجود الجوهر فى الجهة التى ترومُ ايجاد جوهر اخر فيها وان يكون اشتغال الجهات كلها بالجواهر لامر يرجع الى ثبوت الملا فى العالم . فيكون مانعاً من صحّة ايجادنا للجواهر لما ثبت ان اجتماع الجواهر الكثيرة فى الجهة الواحدة لا يصح . **والثانى** ان يجعل عدم ما يحتاج الجسم فى الوجود اليه مانعاً من وجوده . ثم هذا قد يصُح ان يجعل الكون الذى لا يصُح حدوثه منا عند اوّل حال حدوث الجسم فيكون

---

١) ر : — والا فهذا ... التوليد. — ٢) ر : يخلوا. — ٣) ت ق : مزيّنا . — ٤) ق : يتاتى .

عدمه مانعاً لنا من صحّة وجود الجوهر من جهتنا . وقد يصُح ان يجعل ذلك عدم البنية التي لا يكون الجسم جسمًا الا معها من الطول والعرض والعمق . والذى يصح ان يجعل منعاً فى السبب الذى هو واسطة بين القادر ومقدوره هو ان يقال : ان الاعتماد هو الذى يولده وذلك مما قد يعرض فيه منع فلا يوجد المسبب لاجل المانع وهذا يكون على وجهين : **احدهما** ان يقال انه تتكافا [١] الاعتمادات وتتقابل فلا يتولد عنها شي . **والثانى** وهو الاشبه ان يقال ان احدنا لا يمكنه الفعل ببعض قدر جارحته دون بعض . وقد قلتم ان الفعل لا يصُح لو كانت القدرة واحدة . واذا حصل كذلك وجد [٢] عن كل قدرة اعتماد فى السمت الذى يوجد الاعتماد الحاصل عن القدرة الاخرى فان ولد بعضها دون بعض لم يصُح لعدم الاختصاص. وان ولد جميعها وجب ان يتولد عنها اجمع جوهرٌ واحدٌ . وهذا لا يصح من حيث لا يجوز اشتراك الاسباب فى توليد عين واحدة وان ولد كل واحد منها [٣] جوهراً على حدة اذى الى صحة اجتماع الجواهر الكثيرة في جهة واحدة . فصار هذا هو المانع من توليدنا الجوهر [٤] بنفس الاعتماد وان كنا قادرين عليه . فهذه جملة ما نذكر من الموانع على التقسم الذى ذكرته .

واعلم ان لك فى ابطال ذلك طريقين **احدهما** ان يشمل الكل بوجه واحد يُبين انه لا يصُح ان يجعل شى من ذلك مانعاً . **والثانى** ان يفصل القول فى واحد واحد من ذلك لانه تظهر بالتفصيل فوايد زايدة .

فالوجه الاوّل ان نقول : لا يصُح ان يكون القادر قادرًا علي شي ثم يجعل المانع له [٥] من ايجاده امرًا يستمر ولا يصُح زواله اصلاً لان هذا يخرجه عن كونه منعاً الى ان يكون محيلاً .ولا بدّ من ثبوت الفرق بين المانع وبين المحيل من هذه الجهة [٦] والا صار وصف احدنا بانه قادر على الشى محالاً وداخلا فى قبيل المناقضة . ألاترى انا لو اردنا ان نخرّجه من كونه قادرًا عليه اصلاً ما كنا لنزيد على ذلك فيجب ان يصُح زوال ما يجعل مانعاً فيتاتى منا عند زواله الفعل . وقد عرفنا انه ليس يتاتى منا الجسم على وتيرة واحدة فيجب ان يكون ذلك لاحقاً بالقبيل الذى يقضى بكونه غير داخل تحت مقدورنا وان لا يكون شى مما عددناه [٧] منعاً .

واما **الوجه الثانى** من التفصيل فهو ان نقول : انما يصُح ان يكون عدم الآلة والعلم [٨] مانعاً من الفعل اذا احتيج الى ايقاعه على ضروب [٩] من الترتيب. فاما اذا

---

١) ق : تتكافى . — ٢) ت : ووجد . — ٣) ر : منهما . — ٤) ق : للجوهر . — ٥) ت : — له. — ٦) ق : الجملة . — ٧) ق : عداه . — ٨) ر : او العلم . — ٩) ر ق : ضرب .

كان الكلام فى جنس الفعل فهو غير محتاج الى الآلة او العلم وحال الجوهر هذه الحال لانه جنس الفعل فيجب ان يكفى مجرّد كونه قادرًا عليه . ويبين ذلك انه كما يتعذر علينا ايجاد الاجسام على الوجه الذى يظهر فيه الاتقان والاحكام فانه يتعذر ايضا ايجاد احادها وافرادها . والا وجب ان تظهر عند كثرتها للعيون . وذلك باطل فبطل ان يُجْعَل عدم الآلة او العلم مانعاً من ذلك . واما الضرب الاخر من الموانع فالقول فيه ان الفنا لو كان موجوداً فيمنع بوجوده فى الجهة التى تروم ايجاد الجوهر فيها للزم فنا الاجسام اجمع به فضلا عن ان يقال ان هذا القادر يبقى وتبقى قدرته ولكن يتعذر عليه الفعل لمكانه .

وبعدُ فقد كان[1] يصُح ان لا يُوجده الله تعالى[2] فى بعض الحالات فيتأتى منا فعل الاجسام هذا ولو قدرنا على الجوهر لقدرنا على الفنا الذى يتضادّه لان ذلك من حكم القادر على احد الجنسين ان يقدر على الجنس . الاخر فكان يصُح منه تارةً وجود الفنا وابطال الجسم به[3]. وتارة وجود الجسم والمنع من وجود الفنا[4] فى حال حدوثه فصار نفس ما اورده السايل حجة لنا فى ان الجسم لا يقدر على الجسم .

فاما القول بان العالم ملا فذلك مما لو ثبت لكان من اقوى الموانع ولهذا يتعذر على من يذهب هذا المذهب ان ينفى كوننا قادرين على الاجسام بل يلزمه ان يقدر احدنا عليها وان يكون تعذر ايجادنا لها لهذا المانع . وعلى هذا لا يجوز القوم ان يزيد الله تعالى[5] فى اجسام العالم جسمًا اخر الا بان يفنى بعضها . ويلزمهم ان لا يجوزوا قدرته على خلق عالم اخر الا بعد افنا[6] هذا العالم ولا بدّ لمن يذهب هذا المذهب من ان يثبت جسمًا صلباً محيطاً بالعالم والا لزمه صحّة ان يثبت فى العالم خلا بان ينتهى تحريك بعض الاجسام الى ما يتّصل باحد صفايح العالم . ثم يخرج من اخر العالم فتبقى جهته فارغة ويحصل فى العالم خلا . فاذا اثبتوا جسماً صلباً محيطاً بالعالم منع ذلك الجسم من ان ينفذ فيه فلا تبقى جهته فارغة . وعندنا ان العالم ليس يملا وفيه مواضع خالية لما قد ثبت من صحة التصرّف منا فى الجهات . والقول بالملا يمنع من ذلك على ما بين فى غير موضع .

وقد دلّ فى الكتاب بالدلالة المشهورة . وهي انا اذا ضغطنا الزقّ حتى خرج جميع ما فيه من الهوا ثم الزقنا احدى[7] جِلْدَتَيه بالاخرى وشددنا راسه وقيّرنا حواشيه على وجه يمتنع دخول شي من الهوا[8] اليه امكننا بعد ذلك رفع احدى الجلدتين

---

١) ر : فكان . — ٢) رق ى : — تعالى . — ٣) ق : — به . — ٤) ق : الفنى . — ٥) رت ى : — تعالى . — ٦) ق : فنا . — ٧) ر : احد . — ٨) ق : الهوى .

عن الاخرى . وامكان ذلك ينبى عن ان فيما بين الجلدتين خلا ولا يمكن المنع من صحة هذا الرفع لانه معلوم بضرب من الخبرة . وانما يتعذر بعد ان يكون هناك رطوبة فيوجد التزاق . فاما اذا كانت الجلدتان يابستين فلا مانع فثبت بطلان ما ادعاه السايل . وتمام ذلك وما يتصل به مذكور حيث تقصد المسيلة بالذكر .

فاما القول بان المانع هو عدم الكون الذى وجود الجوهر مضمّن به فلا يصُح لانه قد كان يجوز وجوده من جهة الله تعالى فى الجهة التى نروم ايجاده فيها حال ما يحاول ذلك . وعلى ان هذا يوكد ما نقوله لانه لو قدر احدنا على الجوهر لقدر على الكون الذى به يحدث على وجوه لما ثبت ان من حق القادر على الشى ان يقدر على الامر الذى به يقع على وجوه كما نقوله فى قدرة احدنا على الكلام والارادة والكراهة اللتين بهما يقع كلامه خبرًا وامرًا ونهياً فحيث ثبت انه لا يقدر احدنا على الكون ثبت انه لا يقدر على الجوهر ايضا .

واما فقد البنية فهو أضْعَفُ حالاً من الاول لان احدنا قادر على البنية اذ المرجع بها الى تأليف مخصوص فكان يجب ان نوجدها ونوجد الجوهر [1] فيتركب بها . هذا وافراد الجواهر غير مفتقرة الى التأليف بل التأليف مفتقر اليها وقد عرفنا انه كما يتعذر [2] علينا ايجاد الاجسام يتعذر ايجاد احادها وهذا المانع فيها مفقود فبطلت هذه الوجوه من الموانع .

فاما ما يرجع الى السبب من **الوجه** [3] **الاول** فبعيد . وذلك لان التعارض والتقابل انما يصُحان فى الاعتماد اذا كان مختلفاً فى جهتين . فاما اذا كان متماثلاً فالتكافو لا يقع فيه وعلى هذه الطريقة يقع التمانع بين القادرين بمجاذبتهما حبلاً لان كلٍ واحد منهما يفعل اعتماداً مخالفاً لما يفعلهُ الاخر. فاذا كان كذلك فيجب ان يصح من احدنا ان يفعل اعتمادات متماثلة فتتولد عنها الجواهر لان المكافاة لا تقع فيها .

وبعدُ فليس من ضرورة ما نفعله من الاعتمادات المختلفة ان تتقابل بل من الجايز ان نفعل من احد النوعين انقص ما نفعله من النوع الاخر فتزول المقابلة التى تجعل منعاً من توليده .

وبعدُ فلو كان هذا وجهاً يصُح ان يجعل مانعاً من توليد الجسم لصحّ ان يجعل مانعاً من توليد الحركة وغيرها . فكان لقايل ان يقول : انه لاجل هذا المانع لا يتولد عن الاعتماد الذى يفعله شى فلما ثبت بطلان ذلك فى ساير ما يتولّد عن الاعتماد فكذلك فيما اختلفنا فيه من توليد [4] الجسم عنه .

---

١) رق ى : الجواهر . — ٢) ق : يتعد . ٣) ت : الوجوه . — ٤) ق ى : تولد .

واما الوجه الثانى من المنع فباطل وذلك لان من حكم السبب ان يولد المسبب على الوجه الذى يصُح وجود المسبب عليه حتى اذا منع مانع من توليده على وجه . وهناك وجه اخر يصُح ان يولد عليه وجب توليده على ذلك الوجه وهذا بينٌ فى اعتماد الما اذا منعه القرار من النزول فانه يولد الجرية فى الجهات الاخر. كذلك[١] الحال فى الجسم الذي يُصاك الحايط لانه يولد التراجع فى غير تلك الجهة . فاذا صحّت منه الجملة وكانت جهة الاعتماد ليست جهة واحدة بل الجهات التى فى ذلك السمت كلها جهة الاعتماد[٢] بدلالة ان الاعتماد الذى نفعله فى الحبل او الريح تُولد التحريك فى كل الاجزا لما لم تكن جهته مقصورة على المكان الثانى دون ما والاهُ من الجهات ولهذا لا نحل بصحة وجود الحركات فى اخر الحبل عدم الاعتماد فى اول الحبل بل عدم اول الحبل وهذا يصحّح ان جهة الاعتمادات[٣] ليست مقصورة على ما يجاوز محله دون غيره من المحال فيجب اذاً[٤] ان يكون هذه الاعتمادات تولد الجوهر[٥] فى الجهات على الحد الذى يصُح وجودها عليه . فاذا لم يصُح اجتماع الجواهر الكثيرة فى جهة واحدة وكانت هنالك جهات اخر يمنةً ويسرةً وقداماً وخلفاً وفوقاً وتحتاً فيجب ان تولّد بعض الاعتمادات الجوهر يمنةً والاخر يسرةً . ثم كذلك حتى تحصل الجواهر الكثيرة فى الجهات اذا لم يصُح حصولها واجتماعها فى جهة واحدة وسوا قدرت فى هذه الجهات ان تكون على سمت ذلك الاعتماد او على غير سمته .

فالكلام مستقيم ومعلوم ان الجواهر لا تقع منا على كل هذه الوجوه . ولولا ان الجسم لا تصُح حركته — والوقت واحد — فى جهتين لصحّ اذا وجد فيه اعتمادان مختلفان ان يُولدا حركيه اليهما ولكن لما لم يصُح ذلك ولد الاعتمادُ الحركة على الحد الذى يصُح . فكذلك يجب فى توليده للجوهر . وليس لاحد ان يقول : كيف يصُح ما التزمتم ومعلومٌ انه لا اختصاص لبعض الاعتمادات بان تُولد فى هذه الجهة دون تلك فلم صار والحال هذه ان[٦] يكون هذا الاعتماد يولد الجوهر فى هذه الجهة دون ذلك الاعتماد ؟ واذا لم يكن هناك[٧] اختصاص بطل التوليدُ اصلاً وذلك لانه ليس حال السبب فى وجوب مُراعاة الاختصاص حال العلل التى لا بدّ فيها فى الاختصاص لما لم يصُح . وكان لا يصُح الاّ ان يكون علةً لهذا المعلول بل السبب هو كالآلة للفاعل فيجب ان يكون آلةً له على الحد الذى يصُح وجود المسبب عليه وعلى نحو هذا بيّنا الكلام فى اعتماد الما وفى اعتماد الحجز اذا صادف صلباً لانه يولد فى

---

١) ق : وكذلك . — ٢) ر : للاعتماد . — ٣) رق ى : الاعتماد . — ٤) ت : — اذاً . — ٥) ر : الجواهر . — ٦) ت ق ى : بان . — ٧) ر : — هناك .

جهة مخصوصة ما لم يعرض منع . فاما اذا [1] عرض منع ولد فى غير تلك الجهة على الحد الذى يصح وجوده عليه ولا يراعى اختصاص . فان الما اذا منعه مانع الفرار من النزول ولد ما فيه من الاعتماد الجرية فى سمت مخصوص . وقد كان يصح جريانه فى جهة اخرى ومع هذا لا يطلب فيه ضرب من الاختصاص . وكذلك يجب فى هذه الاعتمادات لو ولدت الجواهر فصحّ بهذه الجملة انه لا شي من هذه الامور يصح ان يجعل مانعاً . ولا يمكن ان يدعى مانع اخر سوى ما اوردناه لان اى شي يذكر لا تعلق له بهذا الباب . ومن حق ما يكون مانعاً ان يكون له تعلق بما يمنع منه ومنعه منه لا يمكن الا على ان يرجع الى الفاعل او الى الفعل او الواسطة التى هي وصلة للفاعل الى الفعل . فاما ما خرج عن ذلك فلا حظ له فليس بان نقصر على شي واحد فيجعل مانعاً اولى مما زاد عليه ويحل ذلك والحال هذه من حيث لا يعلق له ببعض هذه الاشيآ محل ان يقال : ان المانع هو ان يقال ان [2] السما فوقنا والارض تحتنا او ان زيداً فى الدار فاذا لم يكن لذلك تأثير فكذلك فيما يروم السايل ذكره .

ثم سأل نفسه فقال : اذا تعذر عليكم فعل الجسم فهلا كفاكم ذلك فى ان تصير وصلة لكم الى ان ها هنا فاعلاً مخالفاً لكم من دون ان تتكلموا فى ان احدنا لكونه قادراً بقدرة يتعذر عليه فعل الجسم ؟

والجواب انا ان اقتصرنا على ذلك اذاناً الى العلم بفاعل مخالف ولكن فيما ذكرناه زيادة فايدة من حيث ينكشف به ان العلة التي لاجلها يتعذر الجسم منا هي كوننا قادرين بقدرة فنطلب فاعلا يخالفنا فى الوجه الذى منه تعذر الجسم علينا وهو بان يحصل قادراً لنفسه ويكون فيه ايضاً العلم بصفة لله تعالى ذاتية فيكون العلم [3] به على ضرب من التفصيل .

والذى اورده من بعد ان **يقول قايل** : هلا كانت فى الغايب قدرة مخالفة للقدر الموجودة فى الشاهد فيتاتى بها لاجل مخالفتها لهذه القدر ما لا يتأتى بهذه كما اجزتم ان يكون فى الغايب قادر مخالف للقادرين منا فيصح منه ما يتعذر علينا ؟ .

والجواب عن ذلك ظاهر وهو ان هذه القدرة [4] مختلفة واختلافها لم يمنع من ان تتجانس مقدوراتها على الحد الذى مضى ذكره فتلك القدرة اذا خالفت هذه فهي كمخالفة بعضها لبعض ولا يصح فى مخالفة تلك القدرة لهذه القدر ان يزيد على مخالفة بعضها لبعض اذ الخلاف مما لا يصح وقوع التزايد فيه لانه رجوع الى النفى عند التحقيق ولو تصور وقوع التزايد فى ذلك فخالفت تلك القدرة هذه القدر بأشد من

---

١) رق ى : فاذا ما . — ٢) ت ق ى : — يقال ان . — ٣) رق ى : علما . — ٤) رق ى : القدر .

مخالفة بعضها لبعض لأدّى ذلك الى خروجها من قبيل القدرة ولم تكن بان تكون قدرة اولى من ان تكون علما او ارادة فلا يكون للسايل طريق الى ان يعلم انها قدرة والحال هذه . واذا صحّ ذلك وكان الذى ذكرناه [1] من الحكمين الذين **احدهما** تجانس متعلقاتها مع اختلاف هذه القدر فى انفسها . **والثانى** ان الفعل لا يقع بها الا على وجهين يرجعان الى ما يختص به هذا القبيل فيجب اشتراك القدر اجمع فى هذه القضية حتى لا يصُح من القادر بقدرة [2] ان يفعل الجسم اصلاً . وانما صحّ فى القادر فى الغايب ما لم يصُح منا لانه قادر لنفسه . وقد بيّنا ان تعذر الجسم علينا لكوننا قادرين بقدرة [3] .

وليس لاحد بعد ذلك ان يقول : فلماذى وجب لكونها قدرًا ان تتّفق مقدوراتها وان لا يصُح الفعل بها الا على احد الوجهين اللذين ذكرتموهما لان هذا تعليل للعلة [4] وقد كفى ان يعلل الحكم فاما تعليل علته فيقتضي وجود ما لا يتناهى من العلل بان تعلل علة العلل وعلة علة العلة بل الحكم ايضا انما يجب تعليله اذا لم يعلم اصلاً . او لم يعلم على كمال وتمام الا بعلته فاولى ان لا تعلل العلة . واذا صحّ ذلك فقد كفى قيام الدلالة على ان مقدورات القدر متّفقة وعلى ان وجوب اتّفاقها لكونها قدرًا ولا تحتاج الى الزيادة على ذلك فيجب عند تكامل العلم بهذه الجملة ان يقضى بان الجسم لا يصح وجوده الا من جهة قادر لنفسه . وليس الذى لاجله صحّ الجسم من الله تعالى انه مخالف لنا فقط . ألا ترى ان الاعراض مخالفة لنا ايضا ومع ذلك فالفعل منها اصلا لا يصُح . وانما يتاتى [5] منه ايجاد الجسم لان استحقاقه لكونه قادرًا على خلاف ما استحققناه وفى هذا صحة ما اردناه .

فصلٌ

اورد فى هذا الفصل الكلام فى انه لا قادر سوى الاجسام وسوى القديم تعالى ليصُح القول فى ان الاجسام اذا لم يصُح حدوثها من جسم فليس محدثها الا الله جل وعز وانما نحتاج فى هذا الى بيان نفى كون العرض حياً [6] قادرًا لان الموجود اذا لم يكن قديما فليس الا انه محدَث . والمحدث لا يخرج عن ان يكون حالا او محلاً والقادر المحدث لا بدّ من كونه محلاً سوآ كان المرجع بالقادر الى هذه الجملة او الى ما قاله « معمّر » من ان الفاعل لافعال القلوب جُز من القلب وهو القادر عليها والفاعل لافعال الجوارح هي المحال فعلي كل حال يجب ان يكون القادر المحدث

---

١) ق : ذكرنا . — ٢) ت : بالقدرة . — ٣) ر : بقدر . — ٤) ق : العلة . — ٥) رق : ياتى . — ٦) ر : —حياً .

من جنس الاجسام لا غير . وانما يثبت لنا ان العرض لا يصُح ان يكون قادرًا بان نبين ان المحدث اذا كان قادرًا فلا بدّ من حصوله قادرًا مع جواز ان لا يحصل كذلك . فاما ان يقدر مع وجوب قدرته فلا يصُح . ثم نبين ان هذا الجواز يوذن بالحاجة الى معنى وان من شأن هذا المعنى ان يختص به وان اختصاصه به لا يكون الا بطريقة الحلول . وان الحلول فى الاعراض محال فيثبت انه لا يكون المحدث قادرًا الا وهو جسم .

فاما القول بانه لا يحصل قادرًا الا مع الجواز فلانه لو حصل قادرًا [1] على وجه يجب كونه قادرًا لكان قادرًا لذاته او لما هو عليه فى ذاته وكلا [2] الوجهين يقتضى ان يكون مثلاً لله تعالى ويقتضى ان تصُح منه ممانعة القديم لفقد التناهى فى مقدوره اذا كان قادرًا لنفسه وهذا لا يصُح بما [3] نذكره فى باب نفى الاثنين . واذا حصل الجواز فقد صار طريق اثبات المعانى موجودًا فيه فلا بدّ من قدرة .

فان قيل فانتم قد ابطلتم فى اثبات الاكوان ان يكون الجسم كايناً فى جهة بالفاعل فلا بدّ من ان تبطلوا ان القادر يكون قادرًا بالفاعل وطريقتكم هناك غير متأتية ها هنا . ألا ترى انكم تقولون من قدر على ان يجعل الذات على صفة قادر على ايجاد الذات ؟ وكذلك يقول الخصم لان [4] القديم تعالى هو القادر على هذا العرض وعلى ان يجعله على هذه الصفة ايضا [5] .

قيل له قد [6] يمكن ابطال ذلك بغير هذه الوجوه . فانا نقول : كون القادر قادرًا لا يُوثر الا فى الحدوث والا فيما كان من توابعه . ومعلومٌ ان كون القادر قادرًا ليس هو الحدوث او توابعه وعلى هذا يكون قادرًا فى حال البقآ فبطل ان يكون بالفاعل .

وبعد فلو كان قادرًا بالفاعل لوجب ان لا ينحصر مقدوره فى الجنس والعدد لان الذى يحصر المقدور هو انحصار ما يستند اليه . فاذا لم يستند اصلاً الا الى الفاعل فلا وجه لانحصاره وهذا يوجب فى المحدث ان تصُح منه ممانعـــة القديم جل وعز .

وبعد فلو كان قادرًا بالفاعل لم يكن ها هنا ما يوجب ان [7] لا بدّ من استعمال محل القدرة فى الفعل او فى سببه . وانما وجب ذلك لامر يرجع الى انه يقدر بقدرة. ومن حكم تلك القدرة فى كيفية تعلقها ان لا يصُح ابتدا الفعل بها الا فى المحل وفى

---

١) ت : — قادرا . — ٢) ر : كلى . — ٣) ق : لما . — ٤) ق : ان . — ٥) ق : — ايضا . — ٦) ت : — قد . — ٧) ى : لان .

غير محلها الا بسبب مفعول فى محلها وعلى نحو هذا لا يصُح ان يكون حياً بالفاعل .

وبعدُ فكان لا يصُح ان [١] يختص بعض الاعضآ بصحّة الفعل به دون بعض لان نسبة الفاعل الذى جعل هذه الجملة قادرة الى بعض هذه الجوارح كنسبته الى جميعها . وليس هذا البعض هو القادر فيراعى اختصاص الفاعل بها فلولا ان هناك معنى لاجله يصير قادرًا لما صحّ هذا الاختصاص فصار اختصاصه بصحّة الفعل بها لحلول ذلك المعنى فيه . فثبت اذًا بهذه الجملة ان المحدث يكون قادرًا بقدرة ثم لا بدّ من اختصاص هذا المعنى به. ولن يكون ذلك الا بطريقة الحلول اذا امتنعت المجاوزة عليه ومعلومٌ ان العرض لا يصُح حلول العرض فيه فاقتضت هذه الجملة استحالة كون العرض قادرًا اصلاً وثبت ان [٢] لا قادر سوى القديم تعالى والا الاجسام التى يصُح منها الفعل هذا ولو صحّ فى العرض ان يكون قادرًا لكان اذا قدر بقدرة لم يصُح منه فعل الجسم لما قد ذكرنا من الطريقين . **احدهما** وجوب تجانس متعلقات القدر . **والثانى** ان الفعل بالقدرة لا يكون الا على وجهين لا يصُح حدوث الجسم عليهما فعلى كل حال يثبت ان الجسم هو من فعل القادر لنفسه .

فصلٌ

اذا ثبت ان الجسم لا يصُح حدوثه الا من قادر لنفسه فانما يثبت ان محدثه هو القديم تعالى ببيان امرين . **احدهما** ان الجسم لا يصُح كونه قادرًا لنفسه ليثبت ان محدث الجسم ليس بجسم . **والثانى** انه لا قادر لنفسه الا واحد ليثبت ان القديم تعالى هو المحدث للاجسام لانك اذا جوزت ان فى الاجسام قادرًا لنفسه لم تعلم انه تعالى هو المحدث للاجسام . وكذلك فان [٣] عرفت ان الجسم لا يصُح كونه قادرًا لنفسه ولكنك ان [٤] لم تعرف ان القادر لنفسه واحد لم تعرف انه تعالى هو المحدث للاجسام لتجويزك قادرًا لنفسه سواه فيكون هو المحدث لها فلا بدّ من هذين الاصلين . وقد مضى القول فى احدهما . والثانى يُجيي فى باب نفى الاثنين .

ثم اتّبع هذا الفصل الكلام فى كيفية العلم بالله جملة والعلم به مفصلاً . وقد ذكرنا ان للعلم به هاتين [٥] المنزلتين فالعلم به على طريق الجملة هو ان نعلم ان للاجسام محدثا على ما اختاره «ابو الهذيل» وقد ذكرنا من قبل خلاف «ابى علي» و «ابى هاشم» فى ذلك . وبنا «ابو هاشم» الكلام فى هذا على أنّ علم الجملة

---

١) رق: — يصح ان . — ٢) ى : انه . — ٣) ى : فاذا . — ٤) ى : — ان . — ٥) رت ق ى : هذين (كذا) .

لا متعلق له وقد مضى بيانه . وقد تمكن نُصرةً قوله بما رويَ ان امير المؤمنين عليه السلام راى رجلاً يحلف ويقول : والذي احتجب بالسبع فعلاه بالدرة فسأله الرجل وقال : أكَفِّرُ عن يمني فقال : لا انك حلفت بغير الله . فلو كان من عرف ان للاجسام محدثاً عارفاً بالله [١] على الجملة لكان يأمره بالكفارة لانه يكون حالفاً بالله .

والجواب على ذلك [٢] انه يمكن تأويله على موافقة ما اخترناه من المذهب لانه اذا عرف الله على الجملة ثم اعتقده جسماً فحلفه ينصرف الى من اعتقده مفصلا دون من عرفه على الجملة. وحلّ ذلك محل العبادة انها تتوجّه الى من اعتقده العابد مفصلا ولولا ذلك لكان لا يكفر « المشبهة » بعبادتها . فهكذى حال الحلف فلا يدل ذلك على ما اختاره « ابو هاشم » .

فاما العلم به مفصلاً فاوله ان يعرفه قادرًا لنفسه وهو اول العلم بالله عند«ابي هاشم». فاذا عرفه قادرًا لنفسه فقد عرفه على صفة من صفاته التي يقع بها الخلاف. فان كان قد سبق له العلم بان القادر لا بدّ من كونه موجودًا فعرفه تعالى موجودًا قديماً فقد عرفه على صفتين من الصفات التي يقع الخلاف بها ولا يوثر فى ذلك ان لا يُعْرَف ان الخلاف هل هو واقع بواحدة من هاتين الصفتين او بهما او بغيرهما لانه قد يحصل العلم بالمخالفة اذا حصل العلم بما له خالف اما على جملة او تفصيل . وان لم يعرف انه الموثر فى الخلاف وصار هذا فى ما به بمنزلة العلم بقبح الظلم لانه لا يحصل الا مع العلم بكونه ظلماً وان لم يعلم انه الموثر فى قبحه او الموثر سواه . وهكذى الحال فى العلم بالوجوب وغيره من احكام الافعال . فان استكمل [٣] العبد [٤] المعرفة بالله فعرف ما [٥] به يقع الخلاف وعرف باقى صفاته التي يستحقها لذاته فقد تم علمه بالتوحيد على ما سنذكره من بعد .

واورد بعد ذلك فيه [٦] انه لا طريق لاثبات القديم تعالى الا الاستدلال بافعاله عليه وهذا الفصل كما يمكن ذكره فى هذا الموضع فقد كان يجوز ان يذكره [٧] فى ابتدا كلامه فى الدلالة على حدوث الاجسام . فبيّن انه لا طريق سوا [٨] الاستدلال بالاجناس التى لا تدخل تحت مقدور العباد . ثم بين [٩] ان اولاها بالتقديم الاجسام واذا ذكره بعد ذلك فلانه قد اوضح الدلالة على حدث الاجسام وبين كيفية دلالتها على الله تعالى فاراد ان يُبين ان لا طريق سواه وهذا ظاهر فان اثبات الذوات لا

---

١) ت : لله . — ٢) ق : — عن ذلك . — ٣) ر : استعمل . — ٤) ر ى : المر . — ٥) ر : بما . — ٦) ق : — فيه . — ٧) ر : يذكر . — ٨) ر ق ى : سوى . — ٩) ق ى : يبين .

يخرج عن طريقين **احدهما** الضرورة بالادراك وما يتبعه . **والثانى** بالاستدلال . فاذا كان العلم به تعالى لا يحصل ضرورة فلا بدّ من الفزع الى الدلالة ومعلومٌ انه لا بدّ من تعلق بين الدليل والمدلول لولا ذلك لم يكن بدلالته على شي اولى من دلالته على غيره . والذى يذكر من التعلق فى الذوات لا يخرج عن وجهين امّا ان يكون تعلق الفعل بالفاعل او تعلق العلة بالمعلول . فاذا لم يتات فى الله جل وعز ان يستدل عليه بحكم صادر عنه لانه ليس بعلة —تعالى عن ذلك— فلا بدّ من الرجوع الى الاستدلال بفعله عليه وهذا هو غرضه بقوله ولا تعرف له صفة فتعلّمه على صفة اخرى لان المراد به[1] انه ليس بعلة . فيستدل بالصفة الصادرة عنه عليه وقوله ولا يعرف له مثل قبل اثباته . فيستدل به عليه راجع الى ان الضرورة فيه لا تتاتى فنكون قد عرفنا مثلا له ضرورة فنجعله مشبهاً به .

ولما بين انه ليس بصفة العلل اراد ان يصل بهذا الفصل الكلام[2] فى الطبع ليلا يقول قايل : هلا صحّ حدوث هذه[3] الاجسام بطبع من دون ان يحتاج فى حدوثها الى فاعل محدث؟ والخلاف فى ذلك يحتمل ان يكون من جهة العبارة ويحتمل ان يكون من جهة المعنى فمتى سلم الخصم حاجة هذه الحوادث الى من يختص بصفات من نحو كونه قادرًا او عالماً ومريدًا . ثم سمّى ذلك طبعاً فهو خلافٌ فى العبارة . واذا لم يقل هذا فعلق حدوث ذلك بمعنى سواه فخلافه يحتمل امرين **احدهما** ان يجعل حدوث هذه الامور بامر[4] يوثر تأثير الاسباب او يوثر تأثير العلل . فان كان بتأثيره[5] تأثير الاسباب . وجعل ذلك السبب مضافاً الى مختار فوجه الكلام فى ذلك ان يبين ان الاجسام وما شاكلها لا يصُح حدوثها من الفاعل باسباب ويهون الخلافُ فى ذلك. ومتى ارادوا بالطبع ما يحصل من احراق النار فذلك هو الذى نثبته من الاعتمادات التي تولد التفريق وكانهم سمّوا ما فيه طبعاً وسمّيناه اعتمادًا . وكذلك فيما فى المآ من الثقل الذى يوجب النزول الى ما شاكل ذلك بعد ان يجعل هذه الامور معلقة على فاعل مختار يصُح منه ان يمنعها من التوليد والايجاب .

فاما ان كانوا يدخلون فى هذه الجملة ما يحدث من السكر عند الشرب. فذلك مما طريقهُ طريق العادة . واللهُ جل وعز يفعله من دون ان يكون هناك امر موجبٌ[6] لان الشرب لو اوجب السُكر لاوجبه وان شرب الما وكان يجب ان يكون القدح الاخير هو الموجب للسكر[7] والجُرْعة الاخيرة موجبةً لذلك وهذا يوجب انه لو انفرد لا سكرَ وكل هـذا باطل . فثبت ان ذلك خارج عن باب الاسباب والطباع

١) ر : — بة . — ٢) ى : الكلام الفصل . — ٣) ى : — هذه . — ٤) ق : بامور . — ٥) ق : تاثيره . — ٦) ر ق ى : يوجب . — ٧) ق : للشرب .

وان طريقــهُ طريق العادة هذا كله اذا كانوا يشيرون بالطبع الى ما يُوجب ايجاب الاسباب . فان كان تأثيره[١] تأثير العلل الموجبة فالامر فى بطلانه واضح لانا نسلك فى ذلك احد طريقين . اما ان نخرجه عن كونه معقولاً لان الضرورة لا تودي اليه ولا حكم له يستدل به عليه فيجب ان لا يصُح اثباته واعتقاده . واما ان نتكلم على تسليم ذلك فنقول : اذا لم يصُح كونه معدوماً لانقطاع التأثير والايجاب عند العدم فلا بدّ من كونه موجوداً .

ثم ينقسم ذلك الى الحدوث والقدم . فلو كان قديماً وهو موجب لأوجب وجود هذه الحوادث فيما لم يزل وهذا يعيدها الى القدم . ولو كان محدثا لكان اما ان يستغنى عن شي[٢] سواه فيوجب غِنىً هذه الاجسام عن الطبع او يحتاج[٣] الى امر سواه وذلك الامر ان صحّ ان يكون بالفاعل فهلا حدثت هذه الاجسام بالفاعل وان كان لطبع اخر اوجب[٤] وجوده لطبع اخر؟ ثم يؤدّي الى ما لا غاية له .

وبعدُ فاذا كنا قد عرفنا ان طرق[٥] الاستدلال بالادلة لا تختلف وكانت هذه الحوادث افتقرت الى مخصوص بصفات فيجب فى الاجسام وقد ثبت حدوثها ان تفتقر الى من هو يمثل هذه الصفات والا انتقضت دلالة ذلك .

وبعدُ فتأثير الطبع ان كان فى الجسم وهو معدوم فليس بان يكون تأثيره فى حال اولى من حال وهذا يجعلها قديمة . وان كان انما يوثر فيه وهو موجود فقد صار لا يوجد الا بهذا الطبع وصار هذا الطبع لا يوثر فيه الا وهو موجود . وذلك يُوجب ان يتعلق كل واحد منهما بصاحبه فثبت بهذه الجملة ان هذه الاجسام حدثت من فاعل مختار وهو الله عز وجل .

يتلوه ان شا الله عز وجل[٦] الاصل الثالث[٧] وهو الكلام
فى الصفات .... والحمد لله رب العالمين وصلواتــه على
رسوله[٨] محمد النبي وعلى[٩] اله وسلم[١٠].

---

١) ت : — تاثيره . ٢) ى : — شي . — ٣) ت : محتاج . — ٤) ق : وجب . — ٥) ق : — طريق . — ٦) ق ى : — ان شا الله عز وجل . — ٧) ر :—يتلوه... الثالث . — ٨) ق : سيدنا . — ٩) ق : — على . — ١٠) ق: سلم تسليما كثيرا .

السفر[1] الثالث من المجموع في المحيط بالتكليف

لقاضي القضاة عبد الجبار بن احمد

وهو من جمع الشيخ ابي محمد الحسن

بن احمد بن متويه رحمهما الله تعالى[2]

---

١) رت ى : — السفر .—٢) ر : جميعا.

بسم الله الرحمن الرحيم . الحمد لله وبه نستعين[١]

الأصل الثالث

وهو الكلام في الصفات

باب في ذكر جمل يحتاج اليها في ذلك

اعلم ان للعلم بالله تعالى وبصفاته[٢] طريقين . احدهما الاضطرار والاخر الاستدلال فاذا قدرنا وقوع الضرورة الى معرفة صفات الله تعالى[٣] او[٤] زال عنا التكليف فلا بدّ فى العلم بصفاته من شرطين ومن ان يراعى فيه ضربٌ من الترتيب . واذا كان الطريق الاستدلال فمراعاة هذه الجملة لا بدّ منها . ثم يراعى ضربٌ اخر من الترتيب .

فالشرط الاول ان يكون العالِم به وبصفاته كامل العقل لان من الممتنع حصول العلم الضروري بالله فيمن ليس يعلم شيأً او فيمن كان ناقص العقل لان ذلك يجري مجرى العلم بالخفى والجلي من باب واحد فكما يتعذر حصول العلم بالخفى من باب من[٥] دون العلم بالجلى من ذلك الباب . فهكذى العلم بالله وبصفاته من دون العلم بالمدركات وما شاكلها ومن دون العلم باحوال نفسه واوصافها لانه يجرى مع هذه العلوم الضرورية هذا المجرى .

والشرط الثانى ان يكون العالِم قد عقل هذه الصفات من نفسه او غيره ليصُح ان يخلق فيه العلم بان القديم تعالى[٦] على مثل ما قد عقله . فاما[٧] اذا لم يكن قد عقلها فالضرورة اليها لا تصح وعلى هذا لم يصُح ان يضطر احدنا الى ان زيداً مريدٌ[٨] ولما عقل من نفسه هذه الصفة وليس لاحد ان يقول : اذا كان هذا العلم ضرورياً

١) رق ى :— الحمد لله وبه نستعين . — ٢) ت : صفاته . — ٣) رت ى :— تعالى . — ٤) ى : و . —
٥) ى : — من . — ٦) ت ق : — تعالى . — ٧) رق : فاذا . — ٨) ر : مريداً.

فما باله يترتب على غيره وهذا انما يمكن ذكره في العلوم المكتسبة . وذلك لان من[١] الضروريات ما تترتّب على غيره كالعلم بانه لو كان ها هنا شي لادركناه فانه مترتّب على ادراك ما ندركه والعلم بان الجسم لا يخرج من ان يكون محدثاً او قديماً يترتّب على العلم بذاته . وكذلك العلم بتعلق الفعل بالفاعل وما يجرى مجراه من علوم الخبرة فصار كونه من قبيل الضروريات لا يمنع من ان يقف حصول البعض على تقدم غيره له . فهذا ما نذكر فى شرط صحّة وجود هذا العلم .

وصار ما ذكرناه ثانياً من ان **الاضطرار** الى ما لا نعقل لا يصُح توجب صحّة الشرط الاول لان العلم بالصفة التي هي كونه قادرًا وما شاكله يقف على العلم بتعلق الفعل بالفاعل وهذا لا يتم من دون كمال العقل . فاذا حصل ما ذكرناه مع الشرطين صحّ من الله جل وعز ان يضطرنا الى العلم بصفاته اذا كان قد اضطرنا الى العلم بذاته ليلا يكون الفرع اقوى حالا من الاصل .

واما الترتيب فى ذلك فهو ان كل صفة من صفاته جل وعز يصُح الاضطرار اليها من دون غيرها ما لم يكن احديهما حقيقة فى الاخرى او جارية هذا المجرى . فامّا اذا كانت[٢] الصفتان كذلك فالضرورة الى احديهما[٣] تقتضى الضرورة الى الاخرى. فالضرورة الى انه موجود من دون العلم بانه قادر يصُح . وكذلك فالعلم بانه حيٌّ من دون العلم بانه قادر يصُح . ثم كذلك فيما يجرى هذا المجرى . وبالعكس من ذلك لا يصُح ان نضطره الى العلم بانه يصُح منه الفعل المحكم فيكون قد عُرّفَهُ عالما من دون العلم بانه قادر اذ[٤] من المحال ان تعرف صحّة الفعل المحكم منه ولا يكون عارفا بصحة الفعل منه وهذا علّم بانه قادر . وكذلك فلا يصُح ان يضطره الى العلم بانه حيّ من دون ان نعلم صحّة ان يقادر ويعلم او يَضطره الى العلم بانه مدرك ولما عرفه حيّا لما كانت حقيقة فى كونه حيًّا .

فاما اذا كان العلم به على جهة **الاستدلال** فلا بدّ من اعتبار ما ذكرناه لان الاستدلال ممن ليس بكامل العقل لا يصُح وايراد الدلالة على ما لا يعقل لا يصُح. ثم يراعى فى ذلك ترتيب اخر[٥] مخصوص وان كان ما ذكرناه من الترتيب فى الاول حاصلا ها هنا ايضاً والترتيب الذى نذكره ها هنا ان يكون العلم بجميع صفاته مرتباً على العلم بانه قادرٌ . فذلك هو اوّل[٦] ما يُعرف من صفاته تعالى . وما عداه يترتب عليه لانا لا نعلمه عالما قبل العلم بانه قادر ولا نعلمه حيًّا موجودًا الا بعد

---

١) رق:في . — ٢) ق : كان . — ٣) ت : احداهما . — ٤) ق : و . — ٥) ت ق : — اخر . — ٦) رق ى: اول.

العلم بانه قادر . وكذلك الحالُ في كونه مدركاً لانه لا يكفي كونه قادرًا الا بعد ان يضاف اليه كونه حيًّا . فصار اذًا عرف كونه قادرًا امكنه من بعد معرفته حياً[١] موجودًا قبل ان يعرفه عالماً او يعرفه عالما ثم يعرفه على باقي هذه الصفات . وجملة ذلك ان في صفاته ما لا بدّ من تقدمه على كل حال في طريقه العلم وذلك هو كونه قادرًا وفيه ما لا بدّ من تأخيره[٢] عن كونه حياً وهو كونه مدركاً . وفيه ما لا بدّ من تأخره عن كونه قادرًا وعالماً وحياً وهو كونه مريدًا وكارهاً .

ونعود بعد ذلك الى بيان الطريق الى معرفة صفاته جل وعز وليس هذا الا افعاله كما ليس الطريق الى اثبات ذاته الا افعاله . وهذه القضية واجبة في ساير الصفات لانها تثبت في الذوات بنفس ما تثبت به الذات . فصار الفعل يدل على اثبات ما يثبته لله تعالى ونفي ما ينفيه عنه وان كان وجه دلالته يختلف . فتارةً يدل بنفسه على الصفة . وتارةً بواسطة واحدة . وتارةً بازيد من ذلك . فالذي يدل بمجرّد[٣] الفعل عليه هو كونه قادرًا لان مجرد الفعل دالٌّ عليه وكونه عالماً لان كونه متّسقاً يدل عليه وكونه مريدًا او كارهاً فانه بوقوعه على وجه دون وجه يدل على هذه الصفات وما خرج عن ذلك فبواسطة او ازيد . فان كونه قادرًا يدل على كونه حياً وعلى كونه موجودًا وكونه حياً دليل على كونه مدركاً . ففي هذا نزيد واسطة[٤] اخرى . ثم تصير وجوب هذه الصفات الاربع دلالة على الصفة التي يثبتها «ابو هاشم» وقد عرفتَ كيف يدل الفعل على هذه الصفات على الوجوه التي ذكرناها هذا فيما يرجع الى الاثبات .

فاما فيما يرجع الى النفي فالحال فيه يجري على هذا الوجه . فانك اذا ثبتت وجوب هذه الصفات احلتَ اضدادها من كونه جاهلاً عاجزًا . واذا اردت نفي «الجسمية» عنه فلان في اثباته جسمًا اثبات حدثه[٥] . وقد دلّ الفعل على وجوب الوجود له وانه قديم . وكذلك فيما حلّ محل «الجسمية» من شبه الاعراض وجواز الروية وما شاكل ذلك . وكذلك فانك تنفي الحاجة عنه فتثبته غنياً لان في تجويز الحاجة عليه[٦] اخراجاً له عن كونه قادرًا مختارًا او اثباته جسمًا وقدمه قد منع من ذلك . واذا نفيت عنه الثاني فلان في تجويز الثاني اخراجاً له عن كونه قادرًا لنفسه لانـــه يوجب صحّة ممانعة غيره له وان يتعذر الفعل عليه من دون منع او وجه معقول . فاعتبر عدد الوسايط على ما اشرت اليه وانظر كيف ترتب ما يُثبته لله وما ينفيه على الوجه الذي لا يخرج عن العقد الذي ذكرناه .

---

١) ق: حيا و. — ٢) ى: تأخره. — ٣) ر: مجرد. — ٤) ى: بواسطة. — ٥) ق: حدوثه. — ٦) ت: — عليه.

فان سُئل عن تمييز هذه الصفات بعضها عن بعض فالاصل فيه ان الصفة انما تتميز عن غيرها بوجه استحقاقها . فاذا كانت احداهما[1] مستحقة على طريقه ووجه تميزت من غيرها بذلك . فعلى هذا يستحق السواد كونه سواداً وكونه موجوداً ثم يظهر الفصل بينهما بان يجعل كونه سواداً للنفس وكونه موجوداً بالفاعل فيتميز بالوجه الذى بينّاه . فحلّت الصفات فى انها تتميز بالوجه الذى بينّاه محل الذوات انها تتميز بالصفات حتى لولاها لما امكن الفصل بين بعض الذوات وبين بعض . فاذا صحّت هذه الجملة قلنا : جميع ما تستحق به[2] الصفات لا يعدوا[3] وجوهاً تختلف العبارة عنها وتختلف قسمتها فيقال : اما ان يكون للذات او بالفاعل او لعلة . وربما يقال : اما ان يكون للذات او لمعنى اولا للذات ولا لمعنى . ثم يحصل[4] ما ليس للذات ولا لمعنى على طريقين : **احدهما** ما هو بالفاعل من الحدوث . **فالثاني** ما توثر فيه صفة اخرى على ما نقوله فى كونه مدركاً وهذا هو اجمع من الاوّل . وان اردت ذكر ذلك على طريقة هي اخصر لفظاً . قلت امّا ان يكون للذات او ما يتبعها او للفاعل وما يتبعه ويجعل صفات المعانى مما يتبع الفاعل وعلى هذه الجملة ترتب صفاته تعالى .

واذا جرى فى كلام الشيوخ ان صفاته جل وعز امّا ان تكون من صفات الذات او من[5] صفات الفعل وأريد به ان فى صفاته ما يتبع وجود فعل من جهته فهو صحيح بعد ان لا نرجع بقولنا انه مريد او كاره الى انه فعل الارادة . والاولى ان يقال : ان صفاته امّا ان تكون للذات او لمعنى اولا للذات او لا لمعنى . فكونه قادراً وعالماً وحياً وقديماً هو لنفسه عند «ابى على» وغيره من شيوخنا . وعند « ابى هاشم » ان الصفة الذاتية هي للنفس وان هذه الصفات هي لما هو عليه فى نفسه . وكونه مدركاً عند الشيخ[6] «ابى على» والشيخ «ابى عبدالله» للنفس وعند «ابى هاشم» لما هو عليه فى نفسه من كونه حياً عند وجود المدرك وهو الاولى . واما كونه مريداً وكارهاً وما يتبع من الاسمآ والاوصاف من نحو كونه ساخطاً راضياً فهو لمعنى كما ان كونه عزيزاً وعظيماً ومقتدراً وجباراً وغيرها راجع الى كونه قادراً .

وجملة القول فى هذه الصفات انها لا تخرج عن وجهين : **احدهما** ما له متعلق نحو كونه قادراً وعالماً ومدركاً ومريداً وكارهاً . **والثانى** ما لا متعلق له وهذا نحو كونه حياً وموجوداً وما يختص به لذاته من الصفات[7] التى تقتضى هذه الصفات . فما له متعلق فلا بدّ من دخول ضرب من الاجمال فى العلم بكونه تعالى عليه من وجهين : **احدهما** أن حصول العلم به مفصلاً انما يكون بعد ان يعرف مقدوراته ومعلوماته

---

١) رق ى : احديها .— ٢) ر : يستحق له من.— ٣) ر : يعدو .— ٤) ت ق ى : يجعل.— ٥) ى :—من .—
٦) ت ق ى :— الشيخ .— ٧) ر : الصفة .

ومدركاته وجميع مراداته ومكروهاته . وذلك مما لا طريق الى العلم به مفصلاً . **والثانى** ان غاية ما يمكن فى ذلك ان نعرف كونه عليها لم يزل ولا يزال اعنى فى[١] كونه قادرًا وعالماً . وهذا مما هو[٢] علم على طريق الجملة .

ألا ترى ان العلم بكون الذات على صفة فى وقت مخالف للعلم[٣] بكونها[٤] عليها فى وقت اخر فكيف نكون عارفين على التفصيل وان كان ما يمكن من التفصيل ليس الا ذلك وما شاكله على ما نثبته[٥] . واما ما لا متعلق له فمن حيث انه لا متعلق له يشار اليه لا يدخله هذا الضرب من الاجمال . ولكنه تدخله الطريقة الاخرى لان العلم يكون الذات موجودًا فى وقت يخالف العلم[٦] بوجودها فى وقتٍ اخر . وهكذى الحال فى كونه حياً وما هو[٧] عليه فى ذاته .

فاذا تقررت هذه الجملة **قلنا** : امّا ما لا متعلق له فسبيل العالم به[٨] منا ان يعلم كونه عليها لم يزل ولا يزال . وان خلاف هذه الصفة لا يجوز عليه ما نقوله فى كونه **حياً وموجوداً** وعلى ما نقوله فيما هو عليه فى ذاته ولا شي فى التفصيل ابلغ من ذلك ويدخل فى ذلك كونه سميعاً بصيرًا لانه راجعٌ الى كونه حياً لا آفة به .

واما ما له متعلق ففي كونه **قادرا** لا بدّ من ان نعرف ما ذكرناه من كونه كذلك فيما لم يزل ولا يزال . ولا بدّ من ان نعرف انه لا ينحصر مقدوره فى الجنس والعدد اذا صحّ كونه مقدورًا له . فاما ما[٩] لا يصُح كونه مقدورًا له بان يكون مقدورًا لغيره او يصُح كونه مقدورًا لغيره فلا يصُح فيه تعالى ان يقدر عليه . ويجب ان نعرف ان المنع عليه غير جايز وان كل ما يقدر عليه فلا بدّ من ان يصُح منه ايجاده على الوجه الذي يصُح وجوده عليه .

وفى كونه **عالماً** لا بدّ من ان نعرفه كذلك لم يزل ولا يزال وان معلوماته لا تتناهى على كل[١٠] وجه ولا نحتاج فى هذا الى ما نحتاج اليه من التقييد فى كونه قادرًا . ويجب ان يكون عالماً بكل معلوم على كل وجهٍ يصُح ان يعلم عليه من طريق الجملة والتفصيل وبشرط وبلا شرط .

واما كونه **مدركاً** فلا بدّ من ان نعرف انه صفة زايدة على كونه عالماً وان نعرف فيه طريقة التجدد والا لو ثبت فيما لم يزل لوجب كونه تعالى مدركاً او لزم قدم الاجسام ثم يشيع فى ساير المدركات على كلِ وجهٍ يصُح ان يدرك ما لم يكن ذلك الوجه مما يختص الحواسّ . والخلاف فى ذلك يُذكرً فى بابه .

---

١) ر :— فى .— ٢) ق :— هو .— ٣) ر :— للعلم .— ٤) رق : لكونها .— ٥) ق ى : نبينه .— ٦) رق : مخالف للعلم .— ٧) ت ى : — هو . — ٨) ى ر : — به . — ٩) ى : — ما . — ١٠) ى : — كل .

فاما فى كونه **مريداً وكارهاً** فلا بدّ من ان نعرف طريقة التجدد فيه وانهما موقوفان على معنيين يخلقهما الله[1] جل وعز ثم تكون الحال فى متعلق هاتين الصفتين تبنى على مسيلة العدل فما كان من فعله جل وعز فانه يزيده الا الارادة وما كان من افعال العباد فانه يزيد ما كان من باب الطاعات فان كان من باب المعاصى فلا بدّ من ان يكرهها . واذا كان مباحاً لا يريده ولا يكرهه لانه لو كره الطاعات لكان ذلك كراهة للحسن وهي قبيحة ولو اراد القبيح لكانت الارادة[2] قبيحة ولو اراد المباح او كرهه لم يكن فى تلك الارادة ولا الكراهة فايدة . فاما الصحّة فى هاتين الصفتين فهي فى كل ما يصُح حدوثه . ولما كان لذلك تعلق بباب الافعال اعتبر فيه ما يُعتبر فى الحسن والقبح فى جميع الافعال .

هذا كله كلام فيما يثبت لله تعالى من الصفات والحال فيما ينفي عنه يجرى على نحو[3] هذا الحد لانه ان كان ذلك من باب المستحيل عليه ابدًا كنحو ما يضادّ هذه الصفات من كونه عالماً وقادرًا وغيرهما فسبيله فى الاستحالة كسبيل هذه فى الوجوب فيجب ان يعرف انه لا يصُح ان يكون عاجزًا فيما لم يزل او جاهلاً . ولا ان يكون كذلك فيما لا يزال .

فهكذى[4] الحال فيما نوجب فيه تشبيهاً بالاجسام والاعراض او الاحكام التى لا يصُح الا عليها من الحاجة او الحلول او[5] غير ذلك فانه يجب ان يكون منفياً عنه فى كل حال . وليس فيما ينفى عنه ما يمكن ان يكون له تعلق الا اذا اثبتناه غنياً لانه يتضمّن نفى الحاجة فلا بدّ من نفيها عنه على كل وجه يصُح وقوع الحاجة الى المدركات . ومن هذا الباب نفى الثانى عنه تعالى لانه يستحيل عليه فى كل حال. واما ما نستحيل عليه فى حال ولا يستحيل عليه[6] فى حال[7] اخرى كنحو كونه مدركاً فيما لم يزل ومريدًا لم يزل وفاعلاً لم يزل فيجب ان ننفى عنه كونه عليه فيما لم يزل . وثبت[8] له اذا دخل فى باب الصحّة فيجب ان يرتب النفى على الاثبات . فاذا تقرر العلم بهذه الصفات فالكلام فى كيفية استحقاقها باب كبير تدخل فيه ضروب من القول على المخالفين . فمن قايل : نثبته عالماً بعلم محدث ومن اخر : نثبته كذلك بعلم قديم . ومن قايل : نجعله مريداً لم يزل . وانت تريد اثباته عالماً لنفسه ومريدًا بارادة . وربما اثبته بعضهم فيما كان من باب[9] الافعال مختصاً به لذاته كنحو كونه متكلماً ولكل منها شعب وفروع[10] سنجد تفصيل الكلام على واحد واحدٍ بادلته ان شا الله .

---

١) رت ى : — الله . — ٢) رت : لكان ارادته ؛ ى : ارادة. — ٣) رق ى : — نحو . — ٤) ق : وهكذى . — ٥) ر : و. — ٦) ى : — عليه . — ٧) رى : — حال . — ٨) ق ى : يثبت . — ٩) ق : بعض . — ١٠) ت : شعبا وفروعا .

باب في إثبات محدث العالم قادرًا

اوّل ما يمكن العلم به من صفات الله تعالى كونه قادرًا لان ما دلّ على انه المحدث للعالم دلّ على انه قادرٌ . ألا ترى انا انما[١] نعلم انه محدث لوقوع[٢] الاجسام وغيرها منه لوقوعه[٣] مطابقاً لقصده وما يجرى مجرى الداعي له ونفس هذا هو الدال على انه قادر فلهذا صار اوّل ما نعلم من صفاته تعالى كونه قادرًا . ولا بدّ من ان تكون هذه الصفة معقولة ليصُح اثباتها لله عز وجل لان ايراد الدلالة على اثبات الشي فرّع على كونه معقولا فى نفسه . وعلى هذا قلنا « للمجبرة » : انكم بقولكم ان افعال العباد مخلوقة فيهم من جهة الله شددتم على انفسكم طريق العلم بان احدنا قادر فلم يصُح منكم اثباته تعالى قادرًا .

واذا صحّت هذه الجملة كان العلم بان الواحد منا قادر اما ان نكون على ضرب من الجملة او على ضرب من التفصيل . فالجملة هي بان نعلم تعلق الفعل بالفاعل فان هذا هو علم بالقادر على الجملة . والتفصيل ان ننظر فى صحّة الفعل من زيد وتعذره على عمرو وان ذلك صفة زايدة على كونه حياً وما شاكله من الصفات . وانمّا تتميز هذه الصفة من غيرها من الصفات باضافتها الى مـــا هو من حكمها لان الصفة قد تتميز عن اخرى بالوجدان عن[٤] النفس كما يفصّل احدنا بين كونه مريداً ومعتقداً وقد يمكن ان تكون لفظة اكشف من اخرى فنحد المُشكل بالواضح . ومعلومٌ ان هذه الصفة غير معروفة من النفس ولا ها هنا لفظة تنبى عن هذه الصفة هي اكشف من قولنا : قادرٌ . فيجب ان نحل على هذه الصفة بذكر حكمها اذ لا شي اولى من ذلك وليس من حيث كان حكمها[٥] لا يصُح التحديد به اذا كان هو اكشف من المحدود وعلى هذا نحد العلم بسكون النفس وذلك من احكامه . واذا صحّ ذلك جعلنا كون القادر قادرًا من يختص بحال لكونه عليها يصُح منه الفعل اذا لم يكن منع وهذا هو[٦] مدلول الدلالة على انه قادر .

فاما الدلالة على ان القادر قادر فهي صحّة الفعل منه وهذه الصحّة وان لم يمكن

---

١) ت : — انما . ٢) ق: بوقوع . — ٣) رق ى: — لوقوعه . — ٤) رق ى: عن . — ٥) رى: حكما . — ٦) ت : — هو .

العلم بها الا بعد العلم بالوقوع فهي الوجه فى الدلالة دون الوقوع حتى لو امكن العلم بها من دون العلم به لكانت[١] دليلا ولهذا يُراعى الفرق فى ذلك بين من يصُح منه الفعل وبين[٢] من يتعذر عليه ولا يثبت التعذر الا مطابقاً للصحّة دون الوقوع .

فان قيل فكيف لم تعبروا الوقوع مع علمكم بانه قد ثبت الفرق بين من يقع منه الفعل وبين من لا يقع كما ثبت بين من يصُح منه وبين من يتعذر عليه ؟

قيل له لان الوقوع اذا كان المقصد به ظهور هذا الفعل على المنظر من دون مراعاة صحّة متقدمه لم تفترق الحال بين من يفعل [٣]الحركة اختياراً وبين من توجد فيه الحركة من قبل الله جل وعز او[٤] من قبل غيره لان الكل فى الصورة الواحدة[٥] فلا بدّ من ان يُراعى فى الوقوع ان يكون من جهته وذلك لا يكون الا بتقدم الصحّة فثبت ان الدلالة هي الصحّة لا غير . ولهذه الجملة تعذّر على « المجبرة » ان يعرفوا القادر قادراً لاعتقادهم و[٦] وجوب وقوع الفعل منه عند القدرة ولم يعتبروا الصحّة بل لم يمكنهم اعتبارها مع القول بايجاب القدرة لانهم اجروها مجرى معلول العلة عن العلة . فاذا ثبت ان صحّة الفعل دليل كون القادر قادراً فكذلك يجب عند وجود الدلالة ان يحصل المدلول على كل وجه ولا يختلف شاهداً وغايباً .

وقد عرفنا ان الفعل قد ياتى من زيد وتعذر على عمرو فلا بدّ من مباينة بينهما ولولا ذلك لم يكن احدهما بهذا الحكم احق من صاحبه . ثم هذه التفرقة اذا لم يصُح رجوعها الى الذات لانهما سيان فى الذات وهما من جنس واحد ايضا[٧] ولان ذاته تبقى وتوجد ويتعذر الفعل فلا بدّ من امر زايد على الذات وغير جايز فى ذلك الامر ان يكون معنىً من المعانى لانا قد عرفنا انه انما[٨] نعتبر فى صحّة الفعل باحوال الجملة دون احوال المعانى او[٩] احوال محالها . فكيف يكون ذلك دلالةً على المعنى؟ ومتى ثبت انه لا بدّ من اعتبار حال الجملة فى صحة هذا الفعل من نحو[١٠] كونه مريداً وقاصداً وعالماً حتى لولا ذلك لما[١١]عرفناه محدثاً فضلاً عن ان نعرفه قادراً . فقد ثبت انه يجب اعتبار ما يرجع اليه فيجب ان يكون الفعل دلالةً على امر يختص هو به ولانه لو كان تأثير القادر على حد تأثير العلل لكان لا يصُح ان ينصرف فى الافعال الكثيرة ويحل محل الحركة وغيرها لانه لا يوثر الا فى صفةٍ واحدةٍ .

---

١) رت ى: لكان (كذا) . — ٢) ق : — بين . — ٣) ت : فعل . — ٤) ق : و . — ٥) ق ى : واحدة . — ٦) رق ى: — و . — ٧) رق: — ايضا . — ٨) رق: — انما . — ٩) ت : و. — ١٠) ت : — نحو . — ١١) ر: ما .

وبعدُ فذلك المعنى ان كان مما يختص المحل فلا معتبر به لانه قد تقع الشركة فى ذلك وتقع التفاضل فى صحة الفعل اصلاً او فى قدر منه دون قدر وان كان مما يرجع حكمه الى الجملة نحو[١] القدرة فمعلوم انه لا اعتبار به ولا بمحله. يُبين هذا ان وجود المعنى هو فى البعض من الجملة والفعل صحيح من هذه الجملة فثبت انه يجب رجوع هذه التفرقة الى صفة يختص بها زيد دون عمرو. فاما القول بانه لطبع من الطباع يحدث الفعل ويصُح. فذلك ان رجع به الى هذه المباينة فهي[٢] خلاف فى عبارة وان جعل ذلك راجعا الى ذات القادر فقد ابطلناه. وان رجع به الى معنىً فقد ابطلنا ان يكون مما يرجع الى المحل او الجملة.

وبعدُ فمن يقول بالطبع يجعله موثرًا فى حدوث فعل من الافعال لا يتعلق بنا ولا نشاهد حدوثه وتثبت افعالنا[٣] اختيارية تتعلق بنا وتجعل غيرها من الافعال واقعاً بالطبع. فاذا صحّ لنا ان صحّة الافعال ووقوعها منا دلالةً على اختصاص احدنا بصفة وكانت طريق[٤] الاستدلال بالادلة لا تختلف فيجب اينما[٥] حصل الفعل ان يدل على كونه قادرًا لشمول طريق الدلالة للجميع.

فصلٌ

اعلم ان الفعل هو دلالة على ان الفاعل كان قادرًا لا على انه قادرٌ فى الحال لانه كيف يدل على كونه قادرًا فى الحال وهذه الحالة يكون الفعل فيها موجودًا؟ أفتراه قادرًا على ايجاد الموجود؟ وانما صحّ ان يكون قادرًا قبل الفعل لانه معدومٌ فيوجده. فاما فى حال الفعل فلا يتاتى ذلك.

واذا قيل بانه يتقدم المدلول على الدلالة فيجب على ما تقدم ان يكون فيــه ضربٌ من التوسّع والا فالدلالة هي صحة الفعل وحال الصحة حال كونه قادرًا. فاما وقوع الفعل فغير مفتقر الى مقارنة كونه قادرًا له وعلى هذا اجزنا فناَ القدرة فى حال وجود الفعل. فان اقترن كونه قادر بوجود هذا الفعل فليس يكون قادرًا على ايجاده وهو موجود وانّما يتعلق بغير ما قد[٦] وجد فصار الذى يفتقر اليه يُقدم كونه قادرًا على وجود[٧] مقدوره.

ثم اذا قلنا انه يدل على انه كان قادرًا فانما نُريد انه كان قادرًا قبل وجود هذا المقدور بوقت واحد اذ لا يجوز تقدم كونه قادرًا على وجود هذا المقدور بازيد

---

١) ى : من نحو. — ٢) ت : فهه. — ٣) ق ى : افعالا. — ٤) ى : طرق. — ٥) ت : اين ما.— ٦) رت ى: — قد. — ٧) ت : موجود.

من وقت واحد اذا كان مبتدأً او كان متولداً لا يتراخى عن السبب فاما[١] ما تراخى عن السبب صحّ تقدمه بازيد من وقت واحد. وليس الغرض بذلك انه لا يصح ان تستمر الحال بكونه قادراً اوقاتا كثيرة قبل وجود الفعل ولكن الغرض انه لا يصح حدوث الفعل الا وكونه قادراً من قبل كان حاصلا بوقت واحد. فاذا صحّت هذه الجملة عرفنا كونه تعالى قادراً فى حال وجود الفعل بغير ما عرفنا انه كان قادراً بل بأن نعرف انه استحق فى الاوّل كونه قادراً على وجه لا يزول فى حال من الاحوال. فاذا عرفنا ذلك عرفنا انه الآن قادراً.

وقد ذكر «ابو هاشم» انه اذا عرف كونه قادراً فيما لم يزل ثم عرف ان التغيير غير جايز عليه عرف بالعلم الاوّل انه قادر الآن وذلك جايز[٢] على طريقته. فاما على مذهبنا فلا بدّ من علم متجدد نعلم به انه تعالى قادر فى هذه الاحوال ايضا. وهذه الجملة تبنى على انه تعالى[٣] كان قادراً فيما لم يزل. فاذا صحّ[٤] ذلك وثبت عندنا بالدليل انه ليس بقادر لمعنىً قديم فليس الا ان يكون قادراً لنفسه فيجب كونه قادراً فى كل حال وانما تعلم انه كان قادراً فيما لم يزل لانه لو حصل قادراً بعد ان لم يكن لكانت الصفة جايزة عليه موٴدية[٥] لمعنى محدث لاجله يقدر على حد ما ثبت فى احدنا فكان يلزم ان يكون قادراً بقدرة محدثة وهي لا تحدث الا وقد سبق كونه قادراً. ولا يتم كونه قادراً الا عند حدوث هذه القدرة فيقف كل واحد من الامرين على صاحبه ويؤدّى الى ان لا يحصل واحد منهما. ولا يمكن ان يقال: يحصل كذلك بعد ان لم يكن على طريق الوجوب فيستغنى عن معنىً كما تقولونه[٦] فى كونه مدركاً انه لما حصل مع الوجوب استغنى عن معنىً به يدرك. وذلك لانه انما تم هذا فى كونه مدركاً لانه مشروط بوجود المدرك وذلك متوقت بوقت فلا يحصل لم يزل فلما حصل الشرط وقارنه الموثر وجب كونه مدركاً واستغنى عن معنىً به يدرك. وليس هكذى الحال فى كونه قادراً لانه ليس بموقوف على شرط يتوقت فيجب ثبوته كذلك لم يزل. وبيان هذا ان الشرط فيه عدم مقدوره وكان هذا المقدور معدوماً فيما لم يزل فيجب ان يكون قادراً فيما لم يزل.

فان قال فالشرط فى كونه قادراً ايضا يتوقت ولا يحصل فى كل حال. وذلك لان كونه قادراً مشروط بصحّة وجود المقدور وهذا غير ثابت فى الازل. وانما يحصل من بعد فحل كونه قادراً محل كونه مدركاً.

---

١) رق ى: فاذا. — ٢) ق ى: جاز. — ٣) ى: — تعالى. — ٤) رق: ثبت. — ٥) ى: مؤذنه. — ٦) ت: تقوله.

قيل له لو صحّ ان يجعل ما ذكرته شرطاً لكان ذلك حاصلاً فى الازل لان ما لم يزل هو حال لصحّة الفعل وانما لا يكون حالا للوقوع . ومرادنا بقولنا انها حالة لصحّة الفعل انها حالة لصحة ايقاع الفعل من القادر فى المستقبل على الحد الذى يصُح وجوده عليه لا على انه نوجده فى كل حال . فصار ذلك كوصفنا اياهُ بالقدرة على الضدين لانه يقدر عليهما على ان يوجدا على الوجه الذى يصُح وجودُهما . ولهذا قد يحتاج الفعل الى محل مخصوص مَبْنِيّ او يحتاج فى وجوده الى معنى اخر فيوصف القادر بانه يقدر على ايجاده على الحد الذى يصُح وجوده عليه . وهذا مستمر فيما يصُح تقديمه وتأخيره وفيما لا يصُح ذلك فيه . فلهذا يوصف احدنا اليوم[١] بانه قادرٌ على صوت يفعله غداً وان استحال ان يفعل ذلك بعينه الآن. فاذا ثبتت هذه الجملة وجب انّ يكون تعالى قادراً فيما لم يزل لحصول شرطه هذا لو امكن ان نجعل صحّة وجود المقدور شرطا فى كون القادر قادراً عليه . فكيف والمرجع بصحّة وجود المقدور هو الى صحّة ايجاد القادر اياهُ لا ان له حُكماً سوى ذلك فكان من شرط كونه قادراً بصحّة وجود المقدور قد حصل الشي شرطاً فى نفسه . وبهذا نفارق وجود المدرك لانه امر منفصل عن كونه مدركاً فثبت انه تعالى يجب كونه قادراً فيما لم يزل .

فصلٌ

اعلم انه اذا ثبت فى الله تعالى انه قادر بما ظهر من فعله فللقادر بمجرّد كونه قادراً احكام فلا بدّ من ثبوتها له وله بكونه قادراً لنفسه احكام ايضا فلا بدّ من ثبوتها له اذا صحّ استحقاقه لهذه الصفة للنفس. واذا كان لكونه قادراً بقدرة احكام مخصوصة وجب نفيها عنه تعالى اذا كان قادراً لنفسه ولم يكن قادراً بقدرة . فمن حكْمِ كونه قادراً مطلقاً صحة احداث الافعال وترتيبها اذا كان عالما وايقاعها على وجه دون وجه اذا كان مريداً او[٢] كارهاً . وصحة احداثه للشي بدلا من ضده لانه لا بدّ من كونه قادراً عليهما فى الجنس[٣] فهذا لا بدّ من ثبوته فيه جل وعز . ومن حكم كونه قادراً لنفسه صحة الاختراع وان لا يتناهى مقدوره فى الجنس والعدد . واستحالة المنع الى ما شاكل ذلك فهذا لا بدّ من ثبوته له تعالى . وبالعكس من هذا حكم كونه قادراً بقدرة لانه لا بدّ من انحصار مقدوره جنساً وعدداً . وان يتعذر عليه الاختراع ويستحيل وان يصُح المنع عليه . وان لا بدّ من استعمال محل القدرة فى الفعل او فى سببه الى غير ذلك فكل هذا يجب نفيه عنه جل وعز .

١) ق : — اليوم . — ٢) ر:و.— ٣) ى : — في الجنس .

واذا[١] ثبتت هذه الجملة وجب وصف القديم تعالى بالقدرة على ما لا يتناهى لان الذى يحصر المقدور هو القدرة فثبت قادرًا على كل جنس ومن كل جنس على ما لا غاية له . ثم لا يراد بكونه قادرًا على ما لا نهاية له ان يوجده وانما يراد انه لا قدر الا وهو قادر على ان يفعل مثله او ازيد منه فتراعى فى صحة فعله له صحة وجوده عليه فى نفسه فيجرى هذا مجرى كونه قادرًا على الضدّين لانه لا يوجب وجودهما معاً من جهته لانه لم يوصف بالجمع بينها وانما يوصف بالقدرة عليها . فكذلك الحال فى الافعال التى لا يتناهى انه لا يراد بذلك انه قادر على ان يوجدها كلها فلا معترض علينا بذلك . ويبين هذا انه قد يقدر القادر على الشي وهو فى نفسه محتاج الى امر متى كان معدوماً منتفياً لم يصح منه ايجاده له مع ثبوت قدرته عليه . وهذا[٢] سبيل كل ما يحتاج الى آلات[٣] او الى بنى مخصوصة قد فقدت . فلا يكون لاحد ان يقول: فهلا اذا[٤] كان قادرًا على ما لا يتناهى صحّ منه ايجاد ما لا يتناهى واذا لم يصح منه ايجاد ما لا يتناهى يجب ان لا يكون موصوفاً بالقدرة عليه ؟

فاما قدرته على كل جنس فلان الاجناس على ضربين : **احدهما** يختص هو تعالى بالقدرة عليه فلا يحتاج الى دلالة على قدرته[٥] عليه . **والثانى** يكون داخلا تحت قدر العباد فيجب ان يكون تعالى عليه اقدر لان[٦] حاله فى كونه قادرًا اكمل من حالنا فى كوننا قادرين .

ولم يكن لقايل ان يقول : انما وجب ذلك فينا لانا قادرون بقدر[٧] تتفق مقدوراتها وتتجانس فوجبت[٨] قدرتنا على هذه الاجناس لان هذا تعليل للشي بنفسه فكانه عند التحقيق يعود هذا الكلام الى ان احدنا انما وجبت قدرتنا[٩] على هذه الاجناس لانه قادر على هذه الاجناس وهذا واضح السقوط. ونبين لك قدرته تعالى على هذه الاجناس انه لا شي منها الا وقد وجد من فعله جل وعز وذلك اكد من الصحة فان الكون من الحركات وغيرها موجود من جهته[١٠] جل وعز .

وكذلك فالالام موجودة من جهته على ما بين فى موضعه .

وكذلك فالاعتماد واقع منه كالثقل واعتماد النار والتأليف الذى هو تركيب الحيوانات وغيرها بل تأليف اوّل حي لا بدّ من ان يكون فعلا له وقد وجد منه جنس الاصوات والكلام .

---

١) ق ي: فاذا؛ر: اذ. — ٢) ر: هذه. — ٣) ي: الالات. — ٤) ي: اذ. — ٥) ي: كونه قادرا. — ٦) ق: و. — ٧) ي: بقدرة. — ٨) رت: فتوجبت. — ٩) رق: وجب قدرته (كذا). — ١٠) ي: فعله.

واما الارادة والكراهة فكونه مريداً وكارهاً يقتضى وقوفها على ما نوجد من جهته من ارادة وكراهة . وقد وجدت الاعتقادات الضرورية فينا من عنده وانما نخرج عن هذه الجملة فيما يمكن الاشارة فيه الى وقوع[1] الظن اذا جعلته جنساً[2] براسه غير الاعتقاد والفكر والدلالة عليها انه اذا ثبت الظن جنسا فهو ضد للعلم فلا بدّ فى القادر على العلم من قدرته عليه . وكذلك فالفكر يولد[3] العلم فاذا قدر على العلم قدر على ما هو سبب له اذ لا يجوز فى القادر على مسبب السبب الا ان يكون قادراً[4] على سببه فهذا هو القول فى الأجناس .

واما ما يتّصل بذلك من عدم التناهي فى الاعداد فلان الذى يحصر المقدور هو القدرة . فاما القادر لنفسه فلا تتناهى مقدوراته بل القدرة متعلقة ايضا بما لا يتناهى لتعلقها بما يتعلق به لذاتها . فكذلك القادر اذا تعلق بالشي لذاته . وهذا الاصل الذى بينّاه من كونه قادرًا على ما لا يتناهى اذا احكمته امكنك ابطال مذاهب كثيرة به على ما ذكره فى الكتاب .

وذلك نحو ما كان يقوله « ابو الهذيل » من تناهى حركات اهل الجنة و[5] انهم ينتهون الى سكون دايم يلتذون به لان فى ذلك نفياً لكونه قادرًا لنفسه وقادرا على ما لا يتناهى بل لا بدّ من ان يقدر تعالى على ان يفعل فى كل حال فيهم اموراً يلتذون بها . وانما اورد ذلك « ابو الهذيل » فى مكالمة اصحاب الحركات فسوى بين ما مضى وبين ما يستقبل دفعاً لسوالهم . والامر فى ذلك فى الفرق بينهما ظاهر فان حدوث الشي بعد الشي لا الى غاية وآخر لا يخرج الفعل عن كونه فعلا ولا القادر عليه[6] عن كونه قادرًا . وليس هكذى ما يحدث لا الى اوّل وقــد ظهر عن « ابى الهذيل » الرجوع عن هذا المذهب . وانه لم يذكر ذلك على طريق الاعتقاد والقطع ولم يثبت على هذا المذهب من اصحابه الا « يحيى بن بشر الارجانى »[7] يقال انه ما خالف « ابا الهذيل » فى شي من مذاهبه الا فى هذه المسيلة ومدار هذه المسيلة هو على احكام الاصل الذى ذكرناه من ان مقدوره تعالى لا[8] بلا نهاية وكما يحتاج الى هذا الاصل فى هذه[9] المسيلة التى قلناها . فكذلك يحتاج اليه فى مكالمة من يعتقد انقطاع الثواب وان إدامته لا يعقل او[10] لا يصُح وهو المحكي عن «جهم» وصاحبه « البطيحي »[11] على ما اظنه . لان المانع من ذلك ليس الا خروج القادر

١) ق ى : الوقوع (كذا) . — ٢) رق ى : نوعاً . — ٣) ى : مولد . — ٤) ر : قادر . — ٥) ى : — و . — ٦) ر ق ى : — عليه . — ٧) يحيى بن بشر الارجانى من المعتزلة ومن فرقة ابي الهذيل ووافته في سنة ٢٤٦ هـ — ٨٦٠م. — ٨) ر : — لا . — ٩) رت : — هذه . — ١٠) رق : و . — ١١) «البطيحي» هل هو ابو اسماعيل البطيحي من العجاردة يذكره ابن حزم في كتاب الفصل في الملل بمصر سنة ١٣١٧ في الجزء الثاني ص ١١٢ ؟ .

عن كونه قادرًا على مثل ما فعل او ازيد منه وهذا لا يصُح في القادر لنفسه. ونحو هذا هو فى مكالمة القايلين بالاصلح لانا نلزمهم انه تعالى كان يحدث العالم قبل ان احدثه لكونه اصلح فالتجوا عند ذلك الى انه تعالى[١] لا يقدر على تقديم[٢] ايجاد العالم وفى[٣] هذا اخراج له عن كونه قادرًا لنفسه فيجب بطلان هذه المذاهب. والذى وصله بهذا الفصل من ان معلوماته بلا نهاية فانما الغرض به انه تعالى[٤] اذا كانت مقدوراته غير متناهية وكانت المقدورات لا تكون كذلك الا وهي معدومة والعدم لا يمنع من صحّة العلم بالمعدوم. فيجب ان تكون معلوماته بلا نهاية اذا صحّ انه عالم لنفسه. ويتبين هذا انه لا طريق لاثبات[٥] المعدوم الا ما يتعلق بحال القادر وذلك بعينه هو الدال على عدم التناهي فيه فثبت ما قلناه[٦]. ثم يجب تأويل قوله تعالى « وَأَحْصَى كُلَّ شيءٍ عَدَدًا »[٧] على طريقه الخصوص فيحمل على الموجودات التى يتاتى احصاوها او[٨] عدها دون المعدومات التى هي غير متناهية فيكون الكل يراد به البعض فهذه طريقة القول فى هذا الفصل.

فصلٌ

قد ذكرنا انه يعد فى احكام كونه قادرًا لنفسه استحالة المنع عليه. والقول فى ذلك بين لانه اذا صحّ كونه قادرًا لنفسه وقادرًا على ما لا يتناهى لم يتصور وقوع المنع فيه بل يجب فى كل ما يقدر عليه صحة ظهوره بالفعل. وبيان ذلك هو ان المنع لا يقع الا بكثرة الافعال فيكون الفعل الذى يفعله المانع اكثر مما يفعله الممنوع وعلى هذا لا يتصور فى المتساوى المقدور ان يمنع[٩] احدهما صاحبه. وفى القادرين لانفسهما ان يمنع كل واحد منهما صاحبه لانه لا قدر الا واحدهما يقدر على الزيادة فيه. وكذلك صاحبه فكيف يصير احدهما ممنوعاً والاخر مانعاً؟ وبهذا يتوصل الى نفى ثان[١٠] قادر لنفسه لانه يؤدّي الى ان يتعذر الفعل من دون منع او وجه معقول. ويؤدّى الى رفع ما عرفناه[١١] من صحة ان يمنع احد القادرين الاخر وانما يتصور وقوع التمانع بين القادرين بقدرة او بين القادر لنفسه والقادر بقدرة وان كان على كل حال يكون المانع هو القادر لنفسه دون القادر بقدرة.

فاذا ثبتت هذه الجملة وكان القديم تعالى لكونه قادر لنفسه يقدر فى كل وقت

---

١) رت : — تعالى. — ٢) ت ق ى : تقدير. — ٣) ى : — في. — ٤) ت ى : — تعالى. — ٥) ى : الى اثبات. — ٦) ق : قلنا. — ٧) سورة الجن ٧٢ اية ٢٨. — ٨) ت ى : و. — ٩) ق : في المتساوي المقدورات منع. — ١٠) رق : ثاني. — ١١) ى : قد علمناه.

على ان يفعل ازيد مما فعل حتى لا يقدر فعله بقدر لا يمكنه الزيادة عليه تعذر تصوّر المنع فيه فوجب ان يكون كل ما قدر عليه يصُح منه ايجاده . تم الكلام فيما الذى يقع منه وما الذى لا يقع خارج عن القول فى كونه قادراً لانه قد يقدر على ما لايختار ايجاده فصار تعلق ذلك بباب العدل .

فصلٌ

وليس(١) من حكم كونه قادراً لنفسه ان يقدر على كل مقدور كما ان(٢) من حكمه ان يقدر على كل جنس وعلى ما لا نهاية له من كل جنس . وذلك لانه انما يدخل تحت صفة النفس فى الوجوب ما يصُح . فاما المستحيل فلا يدخل تحت الوجوب .

وعلى هذا لو **قال قايل** اذا كان القديم عندكم مدركاً لما هو عليه فى ذاته فيجب ان تدرك المدركات على كل وجهٍ يصح ادراكها عليه حتى يكون ملتذاً بالشي ومتألماً به .

لكنا نقول كيف يدخل تحت الواجب ما هو مستحيل ومتى كان هذا لا يتم الا بكونه مشتهياً او نافراً وكان هذا ممتنعاً فيه لم يجب ان يدرك تعالى على هذا الحد . فكذلك الحال فى كونه قادراً لنفسه . فصار انما يقدر على ما يصُح كونه مقدوراً له ومقدور غيره لا يصُح كونه مقدوراً له . فتفارق المقدورات فى هذا الوجه المعلومات لانه يصُح كونها معلومة له فوجب ان تكون معلومة له وليست العلة فى استحالة قدرته على اعيان المقدورات كونها مقدورة لغيره لانه قد تستحيل قدرته على ما ليس بمقدور لغيره اذا صحّ كونه مقدوراً له كما يستحيل ان يقدر على ما هو مقدور لغيره . فلهذا لا يصُح ان يكون جل وعز موصوفاً فيما لم يزل بالقدرة على مقدور يصُح كونه مقدوراً لغيره وان لم يكن فى الحال مقدوراً لغيره . وصار هذا حكماً واحداً يُعلّل تارة بصحة كونه مقدوراً لغيره وتارة بكونه مقدوراً لغيره . ولا نكاد نوجد فى الاحكام ما يستحق لعلتين مختلفتين باختلاف الحالين الا ما ذكرناه . و(٣) حلّ المقدور فى هذا الوجه محل العرض الموجود فى محل لانه يمتنع وهو موجود فى محل ان يكون فى محل اخر . وكذلك فما يصُح كونه موجوداً فى محل لا يجوز وجوده فى محل اخر . فتستوى صحّة وجوده فى هذا المحل وثبوت الوجود له فى المحل فكذلك الحال فى المقدور . وقد يصُح ان يلحق ذلك بما ذكرناه من استحقاق الحكم الواحد لعلتين

---

١) ق : — ليس . — ٢) ت : — ان . — ٣) ق : فقد .

لاختلاف الحالين وان كان الفصل الاول اظهر لانه يمكن تحقيق حكم فى ذلك دون ما ذكرناه ثانياً والله اعلم. والاصل فى امتناع ان يكون تعالى قادراً على ما هو مقدور لغيره و[١] يصح كونه مقدوراً له انه[٢] يؤدى خلافه الى ان يكون المقدور الواحد لقادرين وهذا يبين[٣] بطلانه فى غير موضع وسيجى ذكره.

١) ر ق ى : او . — ٢) ق : لغيره بانه ؛ ر : لما به . — ٣) رق ى : مبين .

باب في إثبات محدث العالم عالمًا

اعلم ان اثباته تعالى[١] عالماً هو اثبات له[٢] على صفة لاجلها يصح منه الفعل المحكم . وهذا معقول فى الشاهد على احد[٣] طريقين . اما على وجه الجملة او على وجه التفصيل على ما تقدم قبل هذا الباب . وكذلك فحد هذه الصفة هو بحكمها لانه لا شي اوضح من ذلك . والدلالة على اثبات هذه الصفة لا بدّ فيها من وقوعها على وجه مخصوص وهو ما نعتبره من الفعل المحكم وما يجرى مجراه . وحد الفعل المحكم هو ما لا يتاتى من كل قادر على ذلك النظام . ولسنا نحتاج الى تحديد قليلة اذا ثبت لنا ان فى جملة الافعال ما لا يتعذر على كل قادر . وفيها ما يتاتى من البعض دون البعض وحال ذلك لا يخرج عن طريقين : فاما ان يكون بطريقة الترتيب وضم البعض الى البعض واما ان لا يراعى فيـــه ذلك فيكون جارياً مجرى المحكم وان كان فعلاً واحداً . فالاول ينقسم فربما وجد على ضرب من الترتيب والنظام كالكلام والكتابة وغيرهما . وربما وجد دَفْعَةً واحدةً ولكنه يجرى مجرى الاول فى تعذره على بعضهم دون بعض . ومن ذلك ما يقع دفعةً واحدةً بالقوالب وغيرها وكان هذا الضرب لا بدّ فيه من افعال كثيرة . ثم تكون حالها على ما تقدم من الوجهين وعلى كل حال . فالذى نذكره فى حد الفعل المحكم صحيح .

ألا ترى ان ما يقع على طريق الاحتذآ فانه لا يتعذر من كل قادر ومهما تعذر على بعضهم دلّ على اختصاص من لا يتعذر عليه بصفة زايدة . وهكذى ما يقع دفعةً واحدةً فهذه حال ما تكون افعالاً كثيرة . فاما ما هو فعل واحد فليس له مثال الا العلم فان ايجاده ممن ليس بعالم لا يصُح قَلّ ذلك او كثر فلا نعتبر فى ذلك كثرة الافعال ولا ترتيبها على وجه مخصوص .

وليس لاحد ان يقول : كيف لا يدل الفعل الواحد من غير هذا الباب على انه عالم متى كان فيه صلاحٌ ولطفٌ لانه انما يعلم انه فعله للصلاح وانه مخصوص بهذا الحكم اذا سبق لنا العلم بكونه تعالى[٤] عالماً حكيماً . فاما اذا لم يعلم ذلك لم

---

١) رق ى :— تعالى . — ٢) ى : هو اثباته . — ٣) ت : — ان . — ٤) ق : — تعالى .

يمكن الاستدلال به . وليس هكذى حال العلم . فصار هو المخصوص من بين ساير الافعال وهذا مراده بقوله : اما ان يكون بطريقة الانضمام[١] او بوقوعه على وجه لان العلم هو اعتقاد واقع على وجه . وقد يجرى مجرى الاوّل ما لا يعلم فيه ترتيب الشي منه[٢] على غيره بل يجرى هذا المجرى وان وُجد دفعةً واحدةً كخلقه تعالى للحيوانات ولتراكيب حواسّها لانه لا فرق بين ان تكون واقعة[٣] دفعةً واحدةً او حدث الشي منها بعد الشي .

واما ما كان موجوداً على ضرب من الترتيب والنظام[٤] فكثير فى افعاله جل وعز على ما نعمله من حال الكلام الموجود منه وعلى ما نعلمه من حال الثمار والفواكه والزروع[٥] وغير ذلك مما يترتب فى الحدوث على الوجوه المخصوصة . ونحو ذلك ما يخلقه تعالى فى اوقات مخصوصة فلا يختلف ويخلقه فى الحيوانات من الشهوات فلا يختلف وكل هذا بين . ويصُح الاستدلال على انه تعالى عالم بكل هذه الوجوه . ولسنا نقطع على ان تراكيب الحيوانات وخلق حواسها واعضايها مما قد وجد دفعةً واحدةً ولكنها يجوز وقوعها كذلك ويجوز وقوعها على ضرب من الترتيب وفى كلٍ واحد من هذين ثبتت دلالة الصفة التى نريد اثباتها ولا ينقض ذلك وان وقع دفعةً واحدةً كما[٦] يقع بالقوالب . فاذا دل ذلك على كون[٧] فاعله عالماً فهكذى ما يقع من الله جل وعز .

وانما نعلم دلالة هذه الافعال المحكمة على كون احدنا عالماً لاعتبار التساوى فى كون ذاتين قادرين ثم استبداد احدهما بصحة الفعل المحكم منه فنعلم انه لا بدّ من صفة زايدة على كونه قادراً . واذا دل الدليل فى الشاهد على امرٍ من الامور فلابدّ من دلالته فى الغايب على مثل ذلك والا ادى الى انتقاض الادلة وهذا لا يجوز . والغرض باثباته تعالى عالما هو ان يحصل على صفة زايدة على كونه قادراً لاجلها يصُح الفعل المحكم منه[٨] وهذه الصفة معقولة له فى الشاهد وان كان الذى نعرفه من انفسنا كوننا معتقدين ساكنى الانفس لكن ليس حد الصفة ذلك حتى يقال : فهذا لا يتاتّى فى الله جل وعز .

فان قيل ففي افعاله تعالى ما ليس بمحكم .

قيل له إن اردت ما لا تظهر فيه الاحكام وان كان فى نفسه حكمهُ فقد نوجد و[٩] لكنا لا نقطع بانه كان واقعاً فى الاصل غير مرتب ولا محكم بل يجوز ان

---

١) رق : الانطام . — ٢) ى : — منه . — ٣) ت : — واقعة . — ٤) ق : الانطام ؛ رى : الانضمام . — ٥) ق : الزرع . — ٦) رق ى : عما . — ٧) ر : ان . — ٨) ر : — منه . — ٩) ق : — و .

يحدث مرتباً ثم يقع فيه تفريق وخروجٌ عن حد النظام لبعض الاغراض الدينية كما يوجد احدنا الكتابة الحسنة ثم يحدث فيها تشويشاً لبعض الاغراض وكما يبنى بنآ بديعاً ثم يهدم لغرض صحيح . فمثل هذا لا يمتنع فى فعله تعالى وغير ممتنع ان يكون فى الاصل واقعاً على هذا الحد من الاختلال وفقد الانتظام — وان كان على كل حال — فهو حكمه اذ ليس خروجه عن كونه محكماً خروجاً له عن كونه حكمه فان احدهما بمعزل عن الاخر . فلهذا تكون الكتابة البعيدة اذا تضمّنت سعايةً محكمة وليست حكمة . وقد تكون حكمة وليست بمحكمة اذا تضمّنت تخليص المظلوم من الاسر فلا يجب من حيث يجوز فى فعله[١] جل وعز ما ليس بمحكم ان لا تكون حكمة .

فاما دلالة الفعل المحكم على ان فاعله عالم فمشبه[٢] لدلالة الفعل على ان الفاعل قادر من وجه ومخالفة[٣] له من وجه اخر وذلك انه يكون دليلا على انه كان عالما قبل وجود هذا الفعل وفى حال وجوده ايضا . والوجه فى وجوب تقدمه من قبل هو لانه جاز مجرى الدواعى فلا بدّ من[٤] تقدمها ليصُح دعاوها الى ايجاد الافعال . فانما وجبت مقارنة العلم لانه شرط فى وقوعه محكماً . ولا بدّ فى الشرط من المقارنة فصار العلم من هذا الوجه كالجهة لكونه محكماً وحل محل الارادة وشابه فى الوجه الاوّل القدرة فلكن القدرة لما كانت مما يُوثر فى وقوع الفعل استغنى عنها فى حال وجوده . وليس حظ العلم هذا الحظ . وهذا كله بين اذا كان الفعل المحكم[٥] مبتدا او متولّداً لا يتراخى عن السبب فيراعى كونه عالما من قبل توقيت[٦] واحد وكونه عالما فى حال الفعل ايضا . فاما اذا كان متولّدا يتراخى عن السبب فيجب كونه عالما قبل وقوع السبب وفى حال وقوعه . ثم لا يجب عند المسبب ان يكون عالما لانه قد صار بوجود السبب فى حكم الواقع . وهكذى اذا كان بعض الاسباب يُولد بعضاً فقد كفى تقدمُ كونه عالماً للسبب الاوّل ومقارنته له وعلى هذا[٧] يصُح وجود الكلام منه[٨] فى الصدى[٩] فى حال[١٠] قد خرج عن كونه عالما او[١١] حياً وجرى الحال فى ذلك مجرى القدرة لان تقدمها باوقات كثيرة صحيح على المسببات التى تولد اسبابها حالا فحالا .

فاما ما سأل نفسه عنه[١٢] بعد ذلك من دلالة الفعل المحكم على كون الفاعل ظاناً او معتقداً. فهو سؤال يسيل عنه فى الشاهد ليتوصل بذلك الى نفى كونه تعالى عالماً بطريقة البنآ على الشاهد . والامر فى سقوطه ظاهر .وذلك انه قد يظن الظان[١٣] فى الفعل انه يتاتى منه ايجاده مرتباً فاذا ما اخذ فيه وجده متعذراً . وكذلك قد نعتقده

---

١) ق : فعليه . — ٢) ق : فمشبهة . — ٣) ت ق : مخالف . — ٤) ى : فلهذا وجب . — ٥) ى : — المحكم . — ٦) رى : بوقت . — ٧) ر : — هذا . — ٨) ت : — منه . — ٩) رت ى : الصدا . — ١٠) ى : — في حال ؛ و . — ١١) ق : و . — ١٢) رت ى : — عنه . — ١٣) ق : الظان و .

فلا يُواتيه بل الممارس للصناعة المتعلم لها حالهُ اقوى من حال الظان المعتقد لأنه قد تكررت منه مشاهدة لذلك . ومع هذا فلا يصُح منه فعلها الا بعد العلم فلو صحّ بالظنّ لصحّ ممن هذا حاله باوّل ما يمارسها . وقد ثبت فساده فدل على انه لا بدّ من حالة زايدة على كونه ظانا معتقدًا وهي حالة العالم . واذا دل على هذا[١] فى الشاهد على ما قلناه لم يجز انتقاص كونه دليلا ووجبت[٢] دلالته فى الغايب.

فاما قول القايل : فما يقع من فعله تعالى مما ليس بمحكم هلا دل على انه ليس بعالم ؟ فظاهر السقوط لانا قد بينّا انه لا يمكن القطع على انه حدث منه تعالى غير مرتبٍ ولا محكم وان كان اذا وقع منه على هذا الحد فدلالته هي على كونه قادرًا فقطّ . وليس من شأن الدليل اذا دل بوقوعه على وجه ثم وجد لا على ذلك الوجه ان يدل على خلاف ما كان يدل عليه لو وقع على ذلك الوجه بل اكثر ما فيه ان لا يدل عند تعريه من هذا الوجه على ما كان يدل عليه عند وقوعه على ذلك الوجه .

وكذلك نقول ها هنا : فان ما ليس تظهر فيه الاحكام ليس فيه دلالة على انه ليس بعالم وان كان ما هو محكم دليلا على انه عالم . وانما يدل على انه ليس بعالم لو اراد ايقاعه محكما وتوفرت الدواعى وحصلت الآلات . فلم يقع كذلك لانه يكشف عن كونه غير عالم[٣] ودلالته على انه جاهلا لا بدّ فيه من نظر زايد اذ ليس زوال كونه عالما الى كونه جاهلا لا محالة . وقد بينّا انه وان لم تظهر فيه الاحكام فليس بخارج عن كونه حكمة وبينّا ان احد الامرين بمعزل عن الاخر .

ثم ذكر فى اخر هذا الفصل ما تلخيصه ان ما ليس تظهر فيه الاحكام اذا ثبت انه حكمة فنفيه عن الله عز وجل لا معنى له اذ ليس من شأن الحكيم ان تكون افعاله محكمة كلها وانما يجب كونها حسنة وفيها ضرب من ضروب النفع . وهذه حاله تعالى فيما فعله فى الدنيا فعلى هذا يبطل قول من يعلق هذه الامور بالطبايع فيجعل ما يقع على ضرب من الترتيب واقعاً بطبع مخصوص . وما يقع على ضرب من الاختلال وعدم الانتظام واقعاً بطبع مخالف له ظنا منه ان يعلقها[٤] جميعاً بفاعل حكيم لا يصُح وان من شأن الحكيم ان تكون افعاله جارية على نمط واحد فى الاحكام والحسن . بل الواجب فى ذلك ان تكون حكمة فقط . وكذلك نقول : من يثبت[٥] اصلين فجعل ما يستحسن ويشتهي واقعاً من فعل احدهما وهو النور عندهم[٦] وما يستقبح فى المنظر وينفر الطبع عنه واقعاً من فعل فاعل سواه هو الظلمة وذلك لانهم انما اتوا

---

١) ق : — على هذا؛ ر : ÷ على . — ٢) ت : وجب (كذا) . — ٣) ى : بعالم . — ٤) رق ى : تعليقها . — ٥) ق : اثبت : — ٦) ت : — عندهم .

لاعتقادهم قبح احدهما وحُسن الاخر وان فاعل احدهما لا يصُح ان يفعل الاخر. ولو علموا ان الكل مشترك فى الحكمة لما دفعوا الى هذه الجهالة[1] ولاكيّموا باضافتها الى فاعلٍ واحد حكيم فهذه طريقة القول فى هذا الباب.

فصلٌ

اعلم ان دلالة الفعل المحكم هي[2] على كون فاعله قبل فعله له بوقت واحد عالما اذا كان مبتدا او متولداً لا يتراخى عن السبب فاما ان كان مما يتراخى عن سببه جاز تقدمه بازيد من وقتٍ واحد على ما تقدم. ولا يكون له فى الدلالة حظ على ازيد من ذلك فلا يصُح لقايل ان يقول: هلا دل الفعل المحكم بنفسه اذا وقع من الله جل وعز على كونه عالما لم يزل لانه لو دل ذلك فيه لدل فينا؟ وقد عرفنا خلافه فصار انما نعلم انه عالم لم يزل بواسطة.

وليس لاحد ان يقول: فان كان لاجل ثبوت الحاجة الى هذه الواسطة التى تذكرونها لا يقال فى الفعل المحكم انه دلالة عليه فقولوا انه فى الاصل لا يدل وقوع الفعل المحكم على كونه عالماً لانه انما نعلم ان هذه صفة[3] زايدة على ساير صفاته بنظر وتأمل والا فان جاز ذلك فى اصل ثبوت هذه الصفة فكذلك فى كيفية استحقاقه جل وعز لها. وذلك لان الفعل المحكم دال على ثبوت صفة ما زايدة على كونه قادراً. فالعلم على طريق الجملة بكونه عالما عند الفعل المحكم حاصل وانما نحتاج الى بيان[4] تفصيل هذه الصفة. فبينٌ[5] انه لا يصُح[6] رجوعها الى كونه ظاناً او معتقداً على ما تقدم. وليس يجب اذا كانت الصفة معروفة فى الجملة بطريق. ثم احتيج فى تمييزها من غيرها الى نظر اخر ان يخرج الطريق الاوّل من ان يكون طريقا لتلك الصفة فانك تعلم ان احدنا يجد نفسه مريده ضرورة وقد يقع اشتباه فى تفصيل هذه الصفة[7] وتمييزها من كونه معتقداً او ظاناً او مشتهياً. ثم لا يخرج المريد[8] من ان يجد نفسه مريداً ضرورة. فكذلك الحال فى دلالة الفعل المحكم على ان فاعله عالم فاذا صحّ ذلك فالواسطة التى نذكرها فى اثباته جل وعز عالما لم يزل ان نقول: هذه الصفة اما ان يستحقها تعالى[9] لا على طريق التجدد فهو عليها اذاً لم يزل. او على طريق التجدد فحاله معها لا تخرج عن امرين: اما ان تتجدد مع الجواز او مع الوجوب.

فان تجددت[10] مع الوجوب لم يصُح لانه لا شي هناك يصُح ان[11] يقف وجوبها

---

١) ر: — الجهالة. — ٢) رت ق: — هي. — ٣) ق: صفته. — ٤) ق: اثبات. — ٥) ى: يبين. — ٦) ى: يجوز. — ٧) ق: — الصفة. — ٨) ق: عن المريد. — ٩) ق: — تعالى. — ١٠) ت: تجدد. — ١١) ى: — يصح ان.

عليه الا ذاته او[١] ما هو[٢] عليه فى ذاته وهذا يعود الى انها كانت غير متجددة وانه استحقها ابداً . وليس سبيلها كسبيل كونه مدركاً لان فيه شرطاً بتجدد لم[٣] يكن من قبل وهو وجود المدرك وهو[٤] فى كونه عالما لا يتاتى لان كونه عالماً يثبت كأن المعلوم معدوماً او موجوداً .

ومتى تجددت[٥] مع الجواز فلا بدّ من معنى بتجدد او شرط بتجدد او الفاعل يوثر فيه . اما وجود معنىً فباطل لانه كان لا بدّ من ان يكون هو المحدث له لان غيره من القادرين لا يصُح ان يحدث له تعالى عالما لوجهين . **احدهما** انه انما يقدر القادر بقدرة على ايجاد علم فى محل قدرته وهو عز وجل لو كان عالما بعلم للزم[٦] وجوده لا فى محل . **والثانى** ان الفاعل الذى يصُح منه ايجاد العلم انما وجدت ذاته من جهته تعالى ولا يصُح منه تعالى ان يوجده ويجعله حياً وعالماً الا وقد سبق كونه عالما بترتيب اجزايه وايجاد حيوته على وجه يصُح ان يحى[٧] بها وخاق العقل له وكل ذلك يوجب تقدم كونه تعالى عالما من قبل . ولا يجوز مع هذا ان يقف كونه عالماً على وجود هذا المعنى مع ان من شأن هذا العلم ان لا يوجد الا وقد سبق كونه تعالى عالما . واما ادعا تجدد الشرط فابعد لان حال المعلوم فى كونه معلوماً لا يختلف بالوجود والعدم فلا شي يتجدد يمكن ان يُجعل شرطاً . ودليل ما ذكرناه من صحة العلم بالمعدوم هو ان ما دل على كونه عالماً يدل على ان المعدوم معلومه لان دليل ذلك هو صحة الفعل المحكم منه فلا بدّ من تقدم كونه عالماً بهذا[٨] الفعل وهو معدومٌ ليصُح منه القصد الى ايقاعه مرتباً وهذا يوجب ان المعلوم يصُح ان يكون معلوماً مع العدم . فيجب ان يكون جل وعز عالما به وان لا يقف كونه عالماً على وجوده وعلى هذا صحّ من العلما الاختلاف فيما الذى تصُح اعادته ومـــا الذى لا تصُح ولا يستقيم هذا الخلاف الا فى معلوم . فيجب كون المعدوم معلوماً بهذه الطريقة ويشهد لذلك ما نعلمه من كثير من المعدومات من انفسنا فصحّ ما قلنا .

واما الفاعل فتأثيره هو فى احداث معنى وقد ابطلنا ان يحدث العلم من غيره تعالى لو صحّ كونه تعالى[٩] عالما بعلم محدث . وعلى ان ذات القديم تعالى[١٠] محال ان تكون مقدورة[١١] لقادر يتصرف فى تحصيله على وجه دون وجه . وانما يصُح ذلك فى الذوات التى هي افعال . فدلت هذه الجملة على ان كونه تعالى عالماً ثابت فيما[١٢] لم يزل . ثم اذا صحّ لنا استحقاقه هذه الصفة للنفس عرفنا بعلمٍ اخر انه عالم فى

---

١) ى : و . — ٢) ر : — هو . — ٣) ت : ولم . — ٤) رق ى : هذا . — ٥) رت ق ى : تجدد . — ٦) ى : لوجب . — ٧) ر : يحيا . — ٨) ق : لهذا . — ٩) رت ى : — تعالى . — ١٠) ر ق ى : — تعالى . — ١١) ق ى : مقدوراً . — ١٢) رى : — فيما .

هذه الحال ايضا خلافاً لما ذهب[1] اليه «ابو هاشم» انه اذا عرف عالماً من قبل ثم عرف ان التغيّر لا يجوز عليه عرفناه عالماً الآن بالعلم الاوّل على طريقته فى علم الجملة فالتفصيل والصحيح ما قلناه. فنعرفُ ان الوجه[2] الذى لاجله استحق هذه الصفة حاله مع الاوقات كلها[3] على سوا[4] فيجب ان يكون عالما لم يزل وفيما لا يزال ايضا.

وقد ذكر فى هذا الفصل انه تعالى عالم بما كان ويكون وبما لا يكون لو كان كيف كان يكون وبما يكون لو لم يكن كيف كان يكون. ولعل ايصال هذا بما يليه من الفصل اولى[5] لانه كلام فى كونه تعالى عالما بكل معلوم فنؤخره اليه.

فصلٌ

قد ذكرنا فيما تقدم كيفية دلالة الفعل المحكم على كون العالم عالما وذلك بنفسه لا يدل على كونه تعالى عالماً بكل معلوم بل لا بدّ من استيناف نظر اخر وهو ان نعلم ان كونه تعالى[6] عالماً مستحق[7] على وجه حاله من المعلومات كلها[8] حالة واحدة فيجب ان يشيع فى كل معلوم وان[9] يشيع فى كل وجه يصُح العلم به[10] عليه. فحينئذ يجوز ان نقول: هو عالم بما كان وبما يكون على ما نقوله علما التوحيد. والكلام فى ذلك يبنى على ان الاختصاص مفقود فى المعلومات فلا شى منها الا ويصُح من كل عالم ان يعلمه لعلمنا بان[11] المعلوم لا يحصل على طريقه[12] بالعالم فنسبته الى الكل على سوا[13] وبهذا نفارق المقدور ونشابه المخبر عنه لما لم يحصل على صفة بالمخبر عنه[14]. فكذلك الحال فى المعلوم وتفصيله مذكور فى موضعه. ونفارق العالم فى صحّة علمه بكل معلوم العلم الذى لا بدّ من معلوم معين فلا تكون نسبة المعلومات اجمع اليه على سوا بل لا بدّ من اختصاص. فاذا صحّ ان لا معلوم الا ويصُح منه تعالى ان نعلمه وكانت هذه الصفة عندنا فيه للنفس على ما سنبينه فقد صارت حالهُ فى هذا الوجه مفارقة لحال العالمين منا لانهم قد يصُح ان يعلموا كثيراً من المعلومات ولا يجب لان وجوب الصفة فينا[15] موقوف على وجود علم. وليس كذلك فيه تعالى لان ما يصُح من ذلك فيه واجب.

ويبين هذا انه لو لم يجب لوقف على وجود معنىً. وهذا[16] يقدح فى كونه عالماً

---

١) رق: يذهب. — ٢) ى: — الوجه. — ٣) ق: — كلما. — ٤) ق: سوى. — ٥) ق: من الاخر. ٦) رت ى: — تعالى. — ٧) رق ى: يستحق. — ٨) رت ى: — كلها. — ٩) رت ى: — ان. — ١٠) ر: — به. — ١١) ر: ان. — ١٢) ر ق ى: صفة. — ١٣) ق: سوى. — ١٤) ر: — عنه. — ١٥) ر: — فينا. — ١٦) ق: ذلك.

للنفس وحل العالم لنفسه فى هذا الوجه محل ما يتعلق بغيره لنفسه من علم وقدرة وغيرهما لان ما صحّ فيها ان تكون متعلقة به يجب لكن يفارقها من وجه اخر وهو انه لما كان تعلق العلم به[1] تعلقاً مخصوصاً وهو تعلق العلوم وكان القديم تعالى تعلقه تعلق العالمين امكن ان يكون تعالى عالما بجمع[2] المعلومات ولم يصُح مثل ذلك فى العلم وغيره لما اختصت نسبته ببعض ذلك دون بعض[3] . فاذا صحّ كونه تعالى عالما بكل معلوم فالواجب ان يعلمه على كل وجه يصُح ان يعلم عليه فلا يمتنع كونه عالما به بشرط ولكن الشرط داخل فى المعلوم لا فى كونه عالماً ولا يصير ذلك نقصاً فيه متى علم انه يحصل الشرط فيحصل المشروط او لا يحصل .

والمخالف فى ذلك « عباد »[4] ظن ما حكيناه والامر بخلافه فيجب اذا كان عالما لنفسه ان يصُح كونه عالما بكل معلوم وان تجرى الوجوه التي عليها يعلم المعلومات مجرى المعلومات فى انفسها . وكما لا يصُح وقوع اختصاص فى المعلوم فكذلك فى الوجه الذى يعلم عليه وعلى هذا صحّ خبر الله تعالى عن اشيا على وجه الشرط كقوله تعالى : « وَلَوْ إِنَّ أَهْلَ الكِتَابِ آمَنُوا وَاتَّقَوْا »[5] وما شاكل ذلك والخبر انما يصدر عن[6] المخبر مطابقاً لحاله فى كونه عالماً او معتقداً او ظانا . فاذا امتنع فيه تعالى الا ان يكون عالما فيجب ان يكون عالما به على شرط كما اخبر عنه على شرطٍ. ومما يصُح العلم به من الوجوه هو الجملة والتفصيل فيكون عالما بما علمه مفصلاً وعلى وجه الجملة وقد نثبت ذلك فى غير هذا الموضع.

وذكرنا خلاف « ابى القسم الواسطي »[7] رحمه الله فى ذلك . فاما الكلام فى المعلومات فالاصل فيها انها غير متناهية لانه قد دلت الدلالة على عدم التناهي فى المعدومات . ودلت على انها وهي معدومة يصُح العلم بها وليس من حيث يدخل تحت العلم لا بدّ من تناهيه لان فى الاستدلال على تناهيه يعلم العالم به استدلالا. يفرع[8] الشي على اصله اذ لا بدّ من ثبوته معلوماً بكونه مقدورا . ثم يثبت كونه عالماً به لا محالة ولا يجب من حيث يطلق من العبارات ما يقتضى التناهي ان يجب ذلك فيه على ما يظنه المخالف . فانا قد[9] نطلق لفظة الكل والبعض وهذا لا يفيد الحصر فمتى عقل المعنى فلا فكر فى العبارات .

---

١) رق ى : — به . — ٢) ر : بجميع . — ٣) ق : البعض . — ٤) « عباد » هو عباد سليمان الصيمرى (كذا في «كتاب التنبيه» لمسعودى ص ٣٩٥) وقيل ان نسبته العمرى وهو من تلاميذ لالفواطى هشام بن عمرو الشيباني في ايام المامون . — ٥) سورة المائدة ٥ اية ٧٠ . — ٦) ر ى : من . — ٧) ابو القاسم الواسطى هو من يذكره المرتضى في «كتاب المنية والامل». — ٨) ق : ففرع . — ٩) ى : — قد .

باب في إثبات كونه تعالى حيًّا

اعلم ان هذه الصفة معلومة على طريق الجملة ضرورة فى الشاهد والدلالة يتناول تفصيلها بان تكون صفته زايدة على كونه[1] قادرًا . وتحديد هذه الصفة هو بما معه يصُح عند الاختصاص به كونه عالماً وقادرًا . واذا اثبتناه جل وعز حياً فذلك هو[2] اثبات له على مثل هذه الصفة . وصارت هذه الصفة هي الاصل فى صحّة هذه[3] الصفات المتعاقبة المتضادة على الجملة كما ان لاجل التحيّز يصُح كونه ساكناً ومتحركاً ومجتمعاً ومفترقاً . وقد ذكر « ابو هاشم » ان الاستدلال على هذه الصفة هو[4] بكونه قادرًا وعالماً وسوى[5] بين الشاهد والغايب فى ان لا تمكن معرفة هذه الصفة الا بهاتين الصفتين . وذكر ان صحة ان نجهل ونعجز ليس بدلالة لفقد استمراره فى ساير الاحيا وكذلك فكونه مشتهياً او نافرًا هو مثل ذلك و[6] لانه ليس بدلالة مطلقة بل هي دلالة بشرط[7] صحّة الزيادة والنقصان على الحي وكونه جاهلا هو دليل كونه حياً اذا لم يجب كونه عالما .

وذكر فى كونه مدركاً انه تمكن معرفة كونه حياً فى الغايب من دون العلم بكونه مدركاً . فكيف تكون دلالة عليه فهذه جملة ما يمكن نصرة ما قاله به ؟. والذى اختاره الشيخ « ابو عبدالله » ان الاستدلال على ان احدنا حي يمكن بكل صفة لا يصُح لولا كونه حياً وان كانت الحال فيها مختلفة فبعضها اظهر من بعض واقوى فى وجه الدلالة ولكن لا بدّ فى ذلك من شرط . وهو ان لا يكون العلم بكونه حيا سابقاً للعلم[8] بتلك الصفة . فان امكن ان يكون من صفة[9] احدنا ما هذا[10] سبيله والا استمرت هذه القضية فى القديم تعالى فعلى هذه الجملة يصُح الاستدلال على ان احدنا حي بكونه قادرًا وعالماً ومريدًا وكارهاً ومدركاً وناظرًا ومشتهياً ونافرًا لان العلم بكل ذلك قد يحصل وان لم يعلم كونه حياً على التفصيل .

واما فى القديم جل وعز فبعض هذه الصفات لا يتاتى فيه وما يتاتى فيه ينقسم[11]

---

١) رق ى : — كونه؛ اثباته . — ٢) رت : — هو . — ٣) ت ق ى :—هذه . — ٤) ى : — هو . — ٥) ق : سوا . — ٦) ى :— و . — ٧) ق : مشروطة بشرط . — ٨) ق ى : على العلم . — ٩) رق ى : في صفات. — ١٠) رق ى : هذه . — ١١) ر : منقسم .

قسمين. **احدهما** يصُح العلم به قبل العلم بانه حي فالاستدلال على كونه حيا به ممكن. وذلك نحو كونه قادرًا وعالماً. **والثانى** لا يصُح العلم به قبل العلم بانه حي نحو كونه مدركاً فانا انما نعلمه مدركاً اذا علمناه حياً. وانما نعلمه مريداً بعد العلم بكونه حياً.

ألا ترى ان العلم بكونه مريداً يقف على العلم بصحّة كونه مريداً؟ فاما اذا اعتقد المعتقد الاستحالة لم تمكن[1] مكالمته فى الثبوت ولان العلم بكونه مريداً هو موقوف على العلم بحكمته جل وعز. وذلك لا يثبت الا بعد كونه عالماً غنياً ولا يمكن اعتقاده غنياً من دون العلم بانه حي.

وليس لاحد ان يقول: فان افتقر العلم بكونه مريداً الى العلم بكونه حياً[2] لان صحة كونه مريداً لا تثبت الا بذلك فيجب ان تقولوا مثله فى كونه قادرًا او عالماً حتى يدل اوّلا على انه يصُح كونه قادرًا بكونه حياً. ثم يدل على انه قادرٌ وذلك لان هذا لو وجب لامتنع اصلا ان يحصل لنا العلم بانه تعالى قادر لانه كان يقف العلم به على العلم بكونه حياً. وانما يتوصل الى العلم بكونه حياً بعد العلم بكونه قادرًا. وليس هكذى الحال فى كونه مريداً وكارهاً. وكان وجه الفرق بينهما ان الذى به نعلم اثبات القديم تعالى هو وقوع هذه الحوادث المخصوصة وذلك لا يحصل العلم به الا مع الغلم بصحة كونه فاعلاً لها[3] قبل الفعل وذلك هو العلم بصحة كونه قادرًا لان صحة كونه فاعلاً لا ينفصل من[4] صحة كونه قادرًا فيتقدم لنا العلم بصحة كونه قادرًا.

ثم يدل الدليلُ على ثبوت هذه الصفة ولهذا يتعذر ان يعتقد معتقد كونه فاعلاً مع استحالة صحة كونه فاعلاً. وليس هكذى الحال فى كونه مريداً لانه يعتقد المعتقد كونه مخبرًا وآمرًا وهو مع ذلك محيل كونه مريداً. وانما تعتقد صحة ان لا يكون مخبرًا فقط فيحتاج الى بحث زايد فى ان كونه مريداً هو صحيح عليه. ثم يدل على ثبوت الصفة له وهذا عارض فى الكلام والله اعلم بالصحيح من ذلك. وان كان لو امكن معرفة القديم حياً بكونه مريداً وكارهاً لما ضرنا.

فاما ما حكينا من ان «البغداديين» يعرفونه حياً من دون علمهم بكونه مدركاً فبعيدٌ ان نجعل ذلك دلالة على ان الاستدلال على كونه حياً بكونه مدركاً غير ممكن لان من يقول بذلك لا يقصر العلم بكونه حياً على العلم بكونه مدركاً بل نقول: يصُح العلم به بغير ذلك من الصفات فلا نقدح فى ذلك[5] صحة علمهم بكونه[6] حياً

١) ق : تكن. — ٢) ق : حي (كذا)؛ ى: بانه حي. — ٣) ت : — لها. — ٤) ق : عن. — ٥) ى : — صحة. — ٦) ى : بصحة كونه.

من دون العلم بكونه مدركاً بل يجب ان يكون الصحيح فى المنع من ذلك ما بينّاه من الوجه المانع .

واما ما نصرنا به القول فى المنع من الاستدلال على كون الحي حياً بكونه جاهلاً وغيره فذلك مما يدخل عليه كونه[١] عالماً ايضا لان لقايل ان يقول : فصحة ان يعلم احدنا مشروطه بسلامة القلب ومع ذلك[٢] لم يمنع من صحة الاستدلال به على ان العالم حي فهلا كان مثله فى كونه جاهلاً ومشتهياً ؟ فيجب ان يجرى الباب كله مجرىً واحداً بالعقد الذى بينّاه وان امكن ان يكون للبعض مزية على البعض . فاذا صحّت هذه الجملة وكانت[٣] صحة ان يقدر احدنا ويعلم دلالة كونه حياً وجب مثل ذلك فى الله تعالى .

فان قيل وكيف ثبتت فيه صحة ان يعلم ويقدر مع ان هذه الصفات واجبة له؟

قيل له لسنا نريد بذلك اذا اطلقناه الصحة المنتظرة وانما نريد به نفي الاستحالة وهذا[٤] هو الغرض فى احدنا لانا اذا اعتبرنا فى الشاهد نقول قد صحّ فى احدنا ان يعلم ويقدر واستحال فى الجماد وحالهُ على ما هو عليه من الجماد به ان يعلم ويقدر فلا بدّ من مفارقة بامر من الامور لاجلها صحّ فينا الادراك والعلم والقدرة واستحال فى الجماد وليس ذلك الا كونه حياً . والاقرب فيما تمثل به الدلالة هو الجماد دون العرض لانك اذا مثلت بالعرض فقلت[٥] : صحّ فى احدنا [٦] واستحال فى العرض كان لقايل ان يقول ان فى ذلك مخالفة فى الجنس والذات لا فى صفة من الصفات يثبت لاحدنا دونه . ومتى صوّرت الكلام فى الجماد فالتجانس بالذوات حاصل ومع هذا اختص احدنا[٦] بصحة بعض الاحكام عليه دون هذا الجماد وما يفترق فيه احدنا والجماد من اختلاف الاشكال المحال فغير موثر فيما يصحُ ويستحيل لولا الاختصاص بكونه حياً .

فان قيل فالواحد منا اذا كان حياً قادراً عالماً فهو جسم فان اقتضى بالاشتراك فى كونه تعالى قادراً وكوننا قادرين او عالمين الاشتراك فى كونه حياً فتلزم الشركة فى كونه جسماً ايضاً[٧] .

قيل له قد تقرّر ان الموصفين [٨] بصفة من الصفات لا يجب اشتراكهما فى صفة اخرى الا بعد امور ثلثة . احدُها ان تكون الصفة التى اشتركا فيها[٩] حقيقة فى صفة

---

١) ى : في كونه . — ٢) رق ى : هذا . — ٣) رت ق : كان . — ٤) ر ى : هكذى . — ٥) ت : قلته . — ٦) ق : احدهما . — ٧) ت : — ايضا . — ٨) ر : الموصوفين . — ٩) ر : فيه .

اخرى . **وثانيها** ان يكون ما دلّ عليها دل على الاخرى . **وثالثها** ان تكون تلك الصفة[١] تقتضى[٢] هذه .

فاذا ثبتت هذه الجملة وكان كونه حياً ليس حقيقته[٣] فى كونه جسمًا . ألا ترى ان فى الاجسام ما ليس يحي ولا يصُح ذلك فيها وحالها تلك الحال ولا كونه قادرًا ولا عالماً فصار حقيقته كونه حياً غير كونه جسمًا . وحقيقة كونه جسمًا غير حقيقة كونه حياً فلا يجب من ذلك الشركة . وكذلك فيما[٤] دلّ على انه حي ليس يدلّ[٥] على انه جسم فكيف[٦] يصُح ذلك والجسمية معروفة[٧] فى احدنا ضرورة وتفصيل هذه الصفة معروف بدلالة . وكذلك فليس كونه جسمًا يقتضى[٨] كونه حياً ولا كونه حيا يقتضى[٨] كونه جسمًا . **اما الاوّل** فلانه يكون جسمًا وليس يحي بل يستحيل ذلك فيه . ولانه ترجع الجسمية الى[٩] الابعاض وكونه حيا راجعٌ[١٠] الى الجملة فلا يصُح ان تكون مقتضية له . **واما الثاني** فباطل يضاً بالوجه الاخير[١١] الذي ذكرناه لان كونه حياً راجعٌ الى الجملة والجسمية موقوفة على الابعاض . فكيف يكون كونه حياً مقتضياً للجسمية وما يقتضى امرًا من الامور يرجع المقتضى والمقتضا الى شي واحد ؟

وبعد فاما ان يزاد بهذا الاقتضا اقتضا الدلالة او اقتضا التأثير ومعلوم ان كونه حياً ليس بدلالة على كونه جسمًا بل نعلم جسمًا ضرورة وكونه حياً على التفصيل بدلالة . وليس كونه حياً بمقتضى كونه جسمًا لانه انما يصير جسمًا[١٢] بمعان مخصوصة توجد فيه . فاذا صحّت هذه الجملة وجب ان لا يكون فى صحة ان يعلم ويقدر من كونه حيا ما يوجب كونه جسمًا اصلاً فينبغي ان نعتبر فى ذلك اعتبارًا اخر وهو ان ننظر ان حاجة احدنا فى كونه حياً الى كونه جسمًا لماذى وقد عرفنا انه ليس ذلك[١٣] الا ان احدنا يعلم بعلم ويقدر بقدرة وهما فى وجودهما محتاجان الى محل فيه حيوة . ولا يكون المحل مهياً لصحة وجود الحيوة فيه الا مع بينة مخصوصة تقتضى كونه جسمًا. ولهذا تستوى حال الاجسام فى ذلك وان صغر بعضها وكبر البعض لانها تصير بالحيوة مهيأةً لذلك . فاذا كان كذلك وكان القديم جل وعز على هذه الصفات لنفسه استغنى عن ان يكون جسمًا كما استغنى فى كونه فاعلا عن الاعضا والالات لكونه قادرًا لنفسه.وهذا التعلق الثابت بين بعض هذه المعانى وبين البعض[١٤] هو فى حكم المرتب على تعلق بعض هذه الصفات ببعض[١٥] فلو لم يكن كونه قادرًا موقوفاً على

١) رق ى : — الصفة . — ٢) رق ى : مقتضى . — ٣) ت ق ى : حقيقة . — ٤) ق ى : فما . — ٥) رى : يدال . — ٦) رق ى : كيف . — ٧) ى : معلومة وفي ت غير مقروءة . — ٨) رق ى : بمقتضى . — ٩) ق : — الى . — ١٠) ى : يرجع . — ١١) ى : — الاخير . — ١٢) ر : حيا . — ١٣) ق : في ذلك . — ١٤) ق ى : بعض . — ١٥) ى : تعلق بعضها ببعض .

كونه حيا لما امتنع وجود القدرة فى محل لا حيوة فيه فلا يكون لاحد ان يقول : فنفس هذا التعليل يقتضى انه تعالى لا يجب كونه حياً اذا كان قادرًا لنفسه على ما بين فى موضع اخر استقضا[١] الكلام فيه .

فان قيل ما انكرتم ان صحة ان يعلم ويقدر ليس هو لكونه حياً على ما ظننتم وانما هو لكونه مدركاً ؟

قيل له هذا واضح السقوط . وذلك لان كونه مدركاً هو لكونه حياً حتى لو لم يكن حياً لاستحال[٢] كونه مدركاً . وما يقتضى فى كونه مدركاً انه لكونه حياً يوجب مثله فى كونه قادرًا وعالماً . فانما كان للسايل فى هذا السوال فرج لو امكنه معه نفى كونه حياً اصلاً . فاما اذا ادته الضرورة الى اثبات هذه الصفة فسوا اثبتها بكونه مدركاً او بكونه قادرًا و عالماً فالحال سوا .

وبعدُ فلو كان لكونه مدركاً ما يصُح ان يقدر ويعلم لكان اذا لم يكن مدركاً يخرج عن هذه الصحة كما انا اذا جعلنا هذه الصحة لكونه حياً اخرجناه عنها عند زوال كونه حياً ومعلومٌ انه يدرك فى حال ولا يدرك فى اخرى وحاله فى صحة ان يقدر ويعلم على سوا فبطل ما سأل عنه .

فان قيل فكون الذات الواحدة حياً يستحيل كما يستحيل كون القادر العالم غير حي . فان اجزتم فيه تعالى ان يكون حياً وهو شي واحد فهلا اجزتم ان يكون قادرًا عالماً وليس بحي ؟ والا فيجب ان تثبتوا فرقاً بين الشاهد والغايب وتثبتوا ان الغايب لمفارقته للشاهد بصفة من الصفات صح وهو شي واحدٌ ان يكون حياً .

قيل له[٣] : اوّل ما فى ذلك ان هذا ان كان قدحاً فى كونه تعالى حياً لانه شي واحد والموجود فى الشاهد بخلافه قدح فى كونه قادرًا وعالماً لان الشي الواحد لا يصُح ذلك فيه شاهدًا . فاذا جاز وهو[٤] شي واحد ان يكون قادرًا وعالماً جاز كونه حياً. وكان الفرق بين الموضعين ان احاد الحوادث يستحيل ان يكون حياً[٥] لامر يرجع الى ان المحدَث لا يكون حياً الا بحيوة . وقد ذكرنا انه لا بدّ من مبنى بنية مخصوصة ليصُح وجود الحيوة فيه حتى لو صحّ فى المحدث ان يكون حيا لنفسه لصحّ ذلك فى الجز المنفرد وفى العرض فلم يكن بد والحال هذه من اشيا تصير فى حكم الشي الواحد بالحيوة ليصُح من بعد كونه قادرًا عالماً وليس كذلك[٦] القديم[٧] تعالى لان ما عليه فى ذاته يصحّح كونه حياً ويقتضيه وكما استغنى عن الحيوة استغنى

---

١) ر : استقضى . — ٢) ر : استحال . — ٣) ى : — له . — ٤) ى : هو في . — ٥) ى : حيا قادرا . — ٦) ت : هذه الكلمة غير مقروءة . — ٧) ر : — القديم .

عما يتبع وجود[١] الحيوة . ومعلومٌ ان الصفة الذاتية التى تقتضى كونه حياً غير ثابتة فى الحوادث . فافترقت الحال فيهما فليس[٢] الذى لاجله وجب ان يكون احدنا اجزآ كثيرة امرًا راجعاً الى الصفة بل هو راجعٌ الى احوال الموصوف وليس هكذى الحال فى كونه حياً عندما يثبت كونه[٣] قادرًا وعالماً .

واورد بعد هذا فصلين . الغرض بكل واحد منهما دفع سوال يسأل على كون القديم حياً وان كان احدهما يختص به جل وعز . والاخر هو فى نفى كون احدنا حياً حتى لا تكون له صفة زايدة بكونه حياً على كونه قادرًا .

وبدأنا بهذا الثانى لان الفصل الذى يختص به مقدم فى الكتاب .

وصورة السوال ان يقول قايل : ان كان لاجل صحة ان يعلم ويقدر لا بدّ من اختصاصه بصفة لاجلها يصُح ذلك فيجب اذا صحّ ان نحي[٤] ان نفارق ما يستحيل ان نحي[٤] بصفة . والذى نُسقطه ان احدهما يفارق صاحبه بامر ما وهو ما يختص به من المعانى التى معها يصُح وجود الحيوة . واذا كان الكلام فى القديم جل وعز فهو لما يختص به فى ذاته يصُح ان يكون حيا ويجب ان يكون حياً كما نقوله فى ساير الصفات وغير ممتنع ان يكون المصحّح مختلفا فى ذاتين . وعلى هذا كان الذى يصحّح كونه عالما ما عليه فى ذاته . والذى يصحّح كون احدنا عالما ان يكون ذا قلبٍ سليم . فان كان السايل يطلب مفارقةً بامر من الامور فقد اجبناه اليه وان طلبَ اختصاصاً ما يصُح ان يحي[٥] دون ما يمتنع ان يحى[٥] بصفة راجعة الى الجملة فمعلوم انها انما تصير جملةً بعد وجود الحيوة فيه فبطل ما قاله . وتحقيق هذه الجملة وما اشار اليه فى الكتاب هو ان الحي موصوف بصفات متعاقبة متضادّة كما ان المحل مختص بصحة هذه الصفات[٦] المتعاقبة عليه . والاصل فى الحي كونه حياً كما ان الاصل فى المحل التحيز فاقتضى ذلك ان تكون صحة التعاقب هذه الصفات على كل واحد من هذين الامرين لاجل امر من الامور لا يصُح ان يتعاقب هو وضده على الموصوف والا لزم ان نحتاج فى صحة ذلك الى صفة اخرى وتلك الصفة[٧] الى صفة ثالثة . فلما كانت هذه الصفات من كونه قادرًا وعاجزًا او عالماً وجاهلاً ومريدًا وكارهاً ومشتهياً ونافرًا . تتعاقب على احدنـــا لكونه حياً ولو صحّ فى كونه مدركاً ان يعاقبه ضدّ له لكفى كونه حياً فقد كفى كونه حياً فى هذه الصفات ولم يكن لكونه حيا ما يُعاقبه فانه ليس له ضدّ ولا ما يجرى مجرى الضدّ[٨]. ألا ترى ان كونه

١) ى : — وجود . — ٢) ق : فليس الامر الذى . — ٣) ر : — كونه . — ٤) ت : نحيا . — ٥) ت : يحيا . — ٦) ق : مختص بهذه الصفات . — ٧) رق ى : — الصفة . — ٨) ق ى : ما يجرى مجراه .

ميتاً ليس بمعاقب لكونه حياً اذ[١] الموت ليس بمعنى ولو ثبت لكان حكمه مقصوراً على محله لا ان ترجع الى الجملة منه صفة وكيف ترجع الى ذلك ؟. وانما تكون جملة بعد ان تكون حيةً . فكان يجب ان تُبْقَى جملة مع زوال الحيوة حتى يصدر عن الموت ضدّ هذه الصفة . وهذا ظاهر السقوط. فحلّ كونه حياً محل التحيز فى الجوهر. فكما انه لا يتعاقب هو وضده على الجوهر لانه لا ضد له كما لا ضد لكونه حياً فيجب ان تقع الغنية فى كل واحد من هذين الموضعين بهذه الصفة وان يكون الموجب للحاجة اليها تعاقب هذه الصفات على الحي او[٢] المحل . فلم يكن بدّ من صفة تكون حالها مع الكل على سوا[٣] ليقف الوجوب على معنى زايد ولما لم يكن هذا المعنى حاصلا فى كونه حياً وفى تحيز الجوهر لم يلزم ان تكون الحال فى كونه حياً فى حاجته الى صفة زايدة كحال هذه الصفات المتعاقبة فى حاجتها الى كونه حيا فبان الفرق بينهما .

وليس لاحد ان يقول : فيجب لو قدر لكونه حياً ما يعاقبه[٤] ان يفتقر الى صفة اخرى كما ذكرتم فى هذه الصفات الاخر وذلك لان من المحال ان يفتقر كونه حياً وما يقدر فيه من صحة مُعَاقبته له الى صفة راجعة الى الجملة لانها لا تكون جملة الا بكونها حية فلا تكون حالهُ كحال باقى الصفاتً التى لما رجعت الى الجملة افتقرت فى صحتها الى امر راجع الى الجملة وهو كونه حياً . وظهر الفرق بين الموضعين.

فاما السوال الاخر فهو ان كون الحي حياً يصحح كونــه عاجزًا وجاهلاً ومشتهياً ونافرًا فيجب اذا اثبتموه[٥] تعالى حياً ان تجوزوا هذه الصفات عليه[٦] واذا لم تجوزوا ذلك عليه فقد نقضتم حقيقة هذه الصفة عليه[٧] ولين[٨] جاز هذا لتجوزن ان لا يكون مصححاً لكونه قادرًا وعالماً . و يُبين ذلك انكم جعلتم ذلك بمنزلة تحيز الجوهر ومعلوم انه يصُحّح كل هذه الصفات المتعاقبة حتى لا يكون متحيزًا الا وكل هذه الصفات صحيحة فيه فهلا قلتم بمثله[٩] فى كونه تعالى حياً ؟ والعقد فى هذا الباب ما قد ثبت ان المصحّح لغيره قد يصُح ان يكون تصحيحه مطلقاً وقد يصُح ان يكون مشروطاً بشرط او ازيد فعلى حسب وجود شرطه يثبت تصحيحه وهذا ظاهر .

ألا ترى ان التحيز فى المحل يصحّح احكاماً بلا شرط ويصَحح احكاماً مشروطة وكونه متحركاً وساكناً ومعتمداً ورطباً وما شاكل ذلك لا يدخله الشرط وكونه مؤلفاً مشروط بضمّ جوهر اخر اليه فان المنفرد لا يكون مؤلفاً ؟ وكذلك فتصحيح تحيزه

١) ر : اذا . — ٢) ر : و . — ٣) ق : سوى . — ٤) ق : ما معاقبا — ٥) ت : « اذا اثبتموه » لا واضح . — ٦) رت ى : — عليه . — ٧) رق ى : — عليه . — ٨) ت : لان . — ٩) ت : مثله.

لاحتمال الحيوة مشروطٌ بوجود المعانى التى لا بدّ من انضمامها اليه . وكذلك الحال فيما عدا ذلك من الصفات والمعانى . وعلى نحو هذا يصحّح كون احدنا حياً كونه عالماً بشرط القلب وسلامته ويصُح كونه قادراً مع وجود البيّنة الزايدة فصار للمصحّح من الحكم ما ليس للموجب فانه لا يقف على شرطٍ لانه يطعن فى كونه موجباً . وليس كذلك المصحّح .

واذا ثبتت هذه الجملة فكون الحي حياً لا يصحح كونه جاهلا الا بشرط ان لا يجب كونه عالماً . وكونه عاجزًا بشرط ان لا يجب كونه قادرًا ومشتهياً ونافرًا بشرط جواز النقصان والزيادة عليه . ألا ترى انه لو صحّحه مطلقاً لكان قد صحّح المحال ولا يجوز فى المصحّح ان يصحح امرًا مستحيلاً . فاذا كان الجهل والعجز والشهوة وضدها مستحيلة عليه جل وعز فيجب ان لا يكون كونه حيا مصحّحاً لذلك اصلا وان لا يقدح هذا فى كونه حياً على ما ظنه السايل . فهذه طريقة القول فى هذا الباب .

باب في إثباته تعالى سميعًا بصيرًا مدركًا

اعلم ان كون الحي حياً مما لا متعلق له فنتكلم فى فروعه كما ذكرنا[1] فى كونه قادراً او عالماً. وانما قلنا ذلك لانه لا[2] يصلح ان يجعل متعلقه ادراك المدركات. وذلك ان أريد به نفس الادراك فليس ذلك بمعنى. وان أريد به نفس المدرك فهذا يوجب ان لا يثبت قط حياً الا والمدرك حاضر لان ما يتعلق بغيره من الصفات وجب حصول متعلقه على الوجه الذى يتعلق وقد ثبت انه يكون تارةً حياً وهو مدرك. واخرى يكون حياً غير مدرك لعدم المدرك. وليس يصح ان يجعل متعلق هذه الصفة كونه مدركاً لان متعلق[3] الصفات لابدّ فيه[4] من ذوات وعلى ان الذى قدمناه يبطل ذلك لانه قد حصل[5] حياً وهذه الصفة مفقودة كما يثبت وهذه الصفة حاصلة وعلى انه انما يمكن ان تجعل هذه الصفة متعلق كونه حياً بان يقال لا يثبت حياً الا وهو مدركاً او يصح ان يدرك. ومعلوم انه كما لم[6] يحصل حياً الا كذلك فلا يكون مدركاً الا وهو هكذى. فلا يكون بان يجعل متعلق كونه حياً كونه مدركاً اولى من ان يجعل كونه حياً متعلق كونه مدركاً.

والذى يبين لك ان الحيوة غير متعلقة انه كان يجب ان يدرك احدنا بحيوة واحدة مدركاً واحداً حتى يكون لكل حيوة مدرك على حده كما نقوله فى القدرة وغيرها. فاذا صحّ ان لا[7] متعلق لهذه الصفة كان اخص ما يذكر فى توابعها كونه سميعاً بصيراً لانه من حكم كونه حياً. ألا ترى ان معناه انه حي لا آفة به حتى يكون بالصفة التى اذا وجد المسموع سمعه وان[8] وجد المري راه. ولا يمكن اثبات صفة زايدة على كونه حياً والا لزم لفقد التعلق بينهما ان يصح حصول احدى الصفتين دون الاخرى. وذلك معلوم فساده. وعلى هذا يكون احدنا سميعاً بصيراً. وان كان لا شي بحضرته وان كان ساهياً نايماً اذا كان بالصفة التى ذكرناه. ومتى كان حياً وبحواسّه فساد وآفة فليس هو بسميع بصير. ومتى كان كونه سميعاً بصيراً من حكم كونه حياً صحّ الكلام فى ذلك كما نتكلم فى صحة الفعل وان كان حكماً لكونه قادراً بغير

1) رق ى : ذكرناه. — 2) رق : انما. — 3) ق : تعلق. — 4) ى : — فيه. — 5) ق ى : يحصل. — 6) رق : كما لا. — 7) ت ق ى : — لا. — 8) ق : واذا.

ما نتكلم به فى كونه قادرًا . وكذلك وكونه مدركاً من اخص احكام كونه حياً . ألا ترى انه هو الذى يُصحّح ويقتضى كونه مدركاً حتى لا يفتقر الى وجود معنى فيُفارق ساير الصفات التى يقف وجوبها على امر زايد على كونه حياً ولا يكون لكونه حياً الا حظ التصحيح فيها . وليس هكذى فى اقتضا كونه مدركاً فبان اختصاص كونه مدركاً بكونه حياً .

فاما الدلالة على ان الله تعالى مدرك فلما ثبت ان احدنا مدرك[1] للمدركات لكونه[2] حياً فهو[3] المقتضى لذلك وما عداه شروطٌ . ثم تنقسم تلك الشروط فربما وجب اعتباره لامر يرجع اليه وليس الا وجود المدرك لانه ما لم يكن موجوداً لا يصحّ ادراكه لانه انما تظّهر الصفة التى يتناولها الادراك بالوجود لا لانه لو ثبت فى حال[4] العدم لإمتنع ادراكه وما خرج عن هذا الشرط فكله راجع الى كيفية كون الحي حياً . فمتى كان حياً بحيوة لم يكن بدٌ من محل لها وذلك هو الحاسّة ثم تختلف بحسب اختلاف المدركات . وتتبع الحاسّة[5] شروط كثيرة على حسب اختلافها فى انفسها واختلاف المدركات بها كما نقوله فى صحّتها وزوال الموانع ووجوه اللبس وما شاكل ذلك . وكل هذا من توابع الحيوة التى بها صار حياً والا فالمقتضى لكونه مدركاً كونه حياً بدلالة ان هذه الصفة ترجع الى الجملة فلا توثر فيها امور ترجع الى المحال او الى طريقة فى النفي مخصوصة . فاذا كان هو الموثر وذلك قايم فيه تعالى فيجب ان يكون مدركاً وان يكفى فى ذلك وجود المدرك لكونه حياً لنفسه فلا شرط [6] فى ادراكه للمدركات ما يرجع الى الحيوة بنفسه او بواسطة . وبهذه الجملة التى حققناها[7] يسقط الاعتراض من يرُوم المنع من كونه تعالى مدركاً بان يقول ان كون المدرك مدركاً كما يشترط[8] بوجود المدرك يشترط بصحة الحاسّة . ألا ترى انها لو لم تكن او لم تكن صحيحة لامتنعت الروية كما تمتنع عند عدم المدرك ؟ فاذا لم يصُح هذا فى الله عز وجل لم يجز ان يكون مدركاً ؟ وذلك لانا قد بينّا ان كونه حياً هو الموثر فى كونه مدركاً وما عدا[9] ذلك إما ان يرجع الى النفي او يرجع الى امور تختص المحل والابعاض كالحاسّة وصحتها ولولا ان الصفة التى يتناولها الادراك لا تثبت الا عند الوجود لم يوجب ان يكون وجود المدرك شرطاً . فاما باقى هذه الامور فموقوف على المعنى الذى لاجله يصُح منا ان يُدرك وهو الحيوة . فلما احتاج احدنا الى ذلك المعنى احتاج الى ما هو من توابعه من محل للحيوة مخصوص تختلف حاله بحسب المدركات فى انفسها ومن

---

١) ق : يدرك . — ٢) ق : بكونه . — ٣) ق : فهذا . — ٤) ق : تلزم العدم . — ٥) ق : صحة الحاسة . — ٦) ت : يشرط . — ٧) ت : حققها . — ٨) ق : بشروط . — ٩) ق : عدى .

شروط ترجع الى ذلك وهذا فى الحي لنفسه يتعذر فجاز ان يكون مدركاً وان لم يكن بذى عين تعالى عن ذلك . وحل هذا محل كونه تعالى عالماً انه كفى فيه كونه حياً ولم يقل : انما يصح كونه عالما بعد ان يكون ذا قلب سليم لما كانت الحاجة الى القلب وسلامته لاجل العلم . وهكذى الحال فى كونه فاعلاً انه يحتاج احدنا الى الالات تبعاً للقدرة فالقادر لنفسه يستغنى عن ذلك . فهكذى القول فى كون المدرك مدركاً وفارق ذلك حاجة كون المريد مريداً الى العلم بصحة حدوث المراد او اعتقاده او ظنه لان هذا واجب فى الصفة لامر يرجع اليها فالمريد بارادة والمريد لنفسه يستويان فى ذلك . واذا صح مفارقة حاله تعالى لحال احدنا فى اصل الصفة فكذلك فى كيفية تعلقها بالمدركات[1] . وذلك لان الذى اقتضى كونه تعالى مدركاً لبعض المدركات هو كونه حيا بشرط وجود المدرك ولا يراعي ازيد من هذا فيجب ان تكون حاله مع الكل على سوآ فيفارق احدنا لان كونه مدركاً يختص بحسب وجود الشروط[2] فان كان ليس فيه الا مجرد محل الحيوة حصل مدركاً لما يكفى فى ادراكه محل الحيوة . وان كان له ما يدرك به اللون وقد فقد الاذن او صحتها . او الخيشوم اختص فى ذاك بادراك ما ثبت[3] فيه الشرط وفى النوع الواحد اذا حصلت له الحاسة التى بها يدرك ذلك النوع ادركه ولم يكن مدركاً لما عداه . فالضرير لا يدرك اللون ويدرك الصوت وغيره. وفى البصير قد يثبت[4] ضرب اخر من الاختصاص فانه اذا كان بصيراً فانما يتاتى منه ادراك ما لا منع له من ادراكه . فلا يكون حال المحجوب عنده[5] كحال المكشوف ولا حال اللطيف كحال الكثيف ولا حال البعيد كحال القريب . كل[6] ذلك لامر يرجع الى فقد الشروط التى معها يصح منه ادراك هذه المدركات . وهذا كله غير متأت فى الله جل وعز بل يجب ان يدرك جميع المدركات على اختلافها وجملتها لا تخرج عن ان تكفى احدنا فى ادراكه محل الحيوة كاللذات والالام متى اقترن بهما الشهوة او[7] النفار او الحرارة والبرودة او الجوهر[8] بمحل الحيوة لمساً . واما ان لا يكتفى[9] محل الحيوة بمجرده كما يدرك بالحواس من اللون والطعم والرايحة والصوت وحكم القديم مع الجميع حكم واحد . والناس فى ذلك على وجوه ثلاثة . اما ان يذهب الذاهب الى ما يقوله من شياع كونه مدركاً فى ساير المدركات . واما ان يكون مذهبه نفي[10] كونه مدركاً للشي[11] من المدركات على ما ذهب اليه « البغداديون » . واما

---

١) ق : المدرك . — ٢) ق : الشرط . — ٣) ق : يثبت . — ٤) ق : يثبت . — ٥) ى : عنه . — ٦) ق : وكل . — ٧) ت ى : و . — ٨) ق : الجواهر . — ٩) رق ى : يكفى . — ١٠) ت : في . — ١١) ق : لشي .

ان يثبت مدركاً لبعضها دون بعض على ما منع «ابو القسم بن سهلويه»[١] من كونه تعالى مدركاً للالام واللذات فهو يجعل ذلك خارجاً عن المدركات التى يدركها جل وعز لما حكيناه عنه[٢] فى غير موضع من الشبهة واسقطنا تعلقه بذلك. واما «البغداديون» اذا منعوا من كونه تعالى مدركاً لقولهم انه[٣] كان يجب ان يدرك الالام واللذات فنحن نجيبهم الى ذلك ولكن لا يكون حاله حال الالم منا ولا الملتذ لاستحالة الشهوة ونفور الطبع عليه. ومتى ارادوا بكونه الماً ملتذاً مجرد ادراكه لهذا النوع فذلك مما فيه تعليل للشي[٤] بنفسه وكان الخطأ واقعاً فى العبارة. ونحن نثبته عز وجل على صفة المدرك منا اذا[٥] ادرك ما لا شهوة له فيه ولا يعازله عنه وذلك معقول. فيجب الاعتماد عليه والغآ ما عداه ويقضى ذلك مبين فى موضعه.

---

١) «ابو القاسم بن سهلويه» هو من المعتزلة ومذكور في «كتاب المنية» لمرتضى ص ٦٦ (Ed. Arnold). — ٢) ق : — عنه. — ٣) ق : — انه. — ٤) ق : الشي. — ٥) ت : — اذا.

باب في إثباته تعالى موجودًا

الوجود صفة معقولة ولا نجد الموجود بلفظة اوضح منه . والعلم بهذه الصفة على طريق الجملة ضروري في الذوات المدركة . وانما نحتاج في اثباتها على طريق التفصيل بدلالة . فاما فيما ليس بمدرك من الذوات فطريق العلم بوجودها هو الاستدلال . فلهذا وجب ان ندل على ان للقديم تعالى هذه الصفة بدلالة لان العلم بذاته اذا كان استدلالياً فالعلم بصفته كذلك وان كان متى كان [1] قادرًا وعالماً فقد عُرِف على طريق الجملة الصفة التي من دونها لا يصحّ كونه قادرًا وعالماً وهذا كافٍ في علم الجملة . ولهذا لا نقول ان من لم يستدل بالدلالة التي نذكرها فهو غير عارف بالله اصلاً وانما يكون قد جهل التفصيل . وليس هذا من تكليف كل احد . وليس يمكن ايراد الدلالة على انه تعالى موجود فنثبت له هذه الصفة مفصلاً الا باعتبار حاله بحال ما تتعلق بغيره فيثبت تعلقه عند الوجود ويزول تعلقه عند العدم من قدرة وارادة وغيرهما . فلهذا نقول ان اعتبار حاله في نفسه بانه موجود لا يمكن لانه لم يثبت تعلقه في حال وزواله [2] في اخرى . فنستدل ثبوت هذا التعلق حيث نثبت على انه تعالى [3] موجود لان كونه قادرًا لا يزول اصلا وكذلك كونه عالما . وكما يتعذر ذلك يتعذر الاستدلال على انه تعالى موجود باعتبار حال غيره من القادرين لوجهين .

احدهما ان القادر هو الجملة الحية والموجود هو كل بعض منه فليس الموجود في الحقيقة هو القادر ولا القادر في الحقيقة هو الموجود . فيجب اعتبار ما يرجع التعلق فيه والوجود الى شي واحد وليس ذلك الا الذوات المتعلقة باغيارها .

والثاني ان العلة في احدنا انه انما يقدر بقدرة وهي في وجودها تفتقر الى محل ولا بدّ في المحل من ان يكون [4] موجوداً . فاما القادر لنفسه فلو اعتقد معتقد ثبوت هذه الصفة له من دون الوجود كما يعتقد في غيره من الصفات في الذوات لما بعد فيجب ايراد الدلالة على الحد المذكور في « الشرح » [5] وغيره لانه قد ثبت انه تعالى بكونه قادرًا لا بدّ من تعلقه بالمقدور وكل ما يتعلق بغيره فالعدم مزيل له . ألا ترى ان

---

١) رق ي: عرف . — ٢) رق ي: زال . — ٣) رت ي: — تعالى . — ٤) ي: يكون هو . — ٥) هاهنا ص ٣٦ في رسم ٥ .

القدرة اذا كانت موجودة ثبت تعلقها فان عدمت زال تعلقها ؟ وليس العلة فى ذلك الا العدم اذ لا امر من الامور يمكن تعليقه به اولى من العدم . وان كان اذا قال القايل ان العـــدم يحيل الصفة المقتضاة عن صفة الذات وعليها يقف التعلق فقد اعترف بما اردناه لانه قد صار العدم مانعاً من التعلق بواسطة وان لم يكن بنفسه مانعاً . وانما نعلم ثبوت صفة الوجود للقدرة وغيرها من الذوات على حد التفصيل فثبت[١] لنا ان العدم الطاري يحيل التعلق الذى يتبع الوجود بان نقول : قد ثبت ان الفاعل يوثر فى حصول القدرة ولا صفة تتعلق بالفاعل الا صفة الوجود . فيجب ثبوت هذه الصفة له على التفصيل .

وبعدُ فانه لا بدّ من اختصاص القدرة بالقادرين منا ولا نثبت هذا الاختصاص الا عند الحلول وهو وجودٌ مخصوص . فكيف يصُح ثبوت كيفيته[٢] الا تبعاً لثبوته وقد عرفت ان عند العدم يزول تعلق الارادة والقدرة[٣] بما يُبيّن فى موضعه .

وقد اشار فى الكتاب الى[٤] انه كان يجب عند[٥] ثبوت التعلق فى العدم ان ثبت التضادّ فى العدم[٦] على ما يُبيّن فى موضعه .

فان قيل انما تخرج القدرة وغيرها عند العدم عن ايجاب الصفة للمريد لا عن التعلق بالمراد وانتم انما ثبتون العدم مانعاً من التعلق بان تقولوا: كان يجب ان يكون المريد مريداً بارادة معدومة فلِمَ اجريتم التعلق بالمراد مجرى التعلق بالمريد ؟ .

قيل له لانهما جميعاً حكمان من اخص احكام هذه الذوات ولهذا لا فرق فى معرفة صفتها الاخص بين ان يستدل علمها[٧] بايجابها كون المريد مريداً او بتعلقها[٨] بالمراد . فلو ثبت احد الحكمين لثبت الاخر . وعلى انه ليس بين التعليلين[٩] تنافٍ لانا نقول : اذا عُدمت القدرة استحال الفعل بها[١٠] لخروجها[١١] عن التعلق ولخروجها عن ان توجب الصفة للقادر فبطل ما ظنه الخصم . وليس يلزمنا اذا جعلنا العدم موجباً لزوال التعلق ان يكون كل موجود متعلقاً او كل ما لا يتعلق لا يكون موجوداً لان كل ذلك عكس . والطرد فى هذا الباب ان كل ما يتعلق بغيره فلا بدّ من ان يكون موجوداً . فهو كما يجعل من شرط العلة الموجبة الوجود ثم لا يجب فى كل ما هو موجود ان يكون موجباً وفى كل ما ليس بموجب ان لا يكون موجوداً .

وقد دلّ فى الكتاب على ان الارادة — وهي معدومة — لو تعلقت بالمراد وقد

---

١) رقى : ليثبت . — ٢) ر : كيفية . — ٣) رق : — و القدرة . — ٤) ت : الا . — ٥) ق : — عند . — ٦) ق : — ان ثبت التضاد في العدم . — ٧) ت : نستدل عليها . — ٨) ت : تعلقها . — ٩) ت : العليلين . — ١٠) ق : — بها . — ١١) ق : خروجها .

اوجبنا ان نوجب كون المريد مريداً للزم فى القديم جل وعز ان يريد بارادة معدومة ويكرّه بكراهة معدومة فيكون مريداً للشي الواحد كارهاً له . وانما صوّر هذا فى القديم جل وعز لانه قد ثبت كونه مريداً بارادة لا فى محل فليس يحتاج فى كونه مريداً الى حلول ارادته فيه . فيقول قايل: فهذا هو المانع عند عدمها . ومتى صورتَ الكلام فى احدنا كان للخصم ان يدفعه بهذا الوجه ولكن لا يتاتى فى القديم تعالى ذلك . فثبت انه لا بدّ من تعلق الارادة عند الوجود دون العدم وكما يصُح الاستدلال بكونه قادرا على انه موجودٌ فكذلك بكل صفة حظها هذا الحظ فى التعلق بالغير كنحو كونه عالماً .

واذا قيل فى كونه حياً انه يدل على ذلك فلاجل انه يدل على كونه مدركاً ولكونه مدركاً تعلق بما ادركه ولا يثبت التعلق الا عند الوجود . فعلى هذا يصُح الاستدلال بكونه قادراً على انه حي. ثم بكونه حياً على انه مدركٌ . ثم يُستدل بذلك على كونه موجوداً اذ ليس يفتقر العلم بكونه حياً ومدركاً الى العلم بانه موجود . وعلى هذا يجب ان يصُح الاستدلال بكونه مريداً على انه موجود لان العلم بكونه مريداً انما يقف على العلم بحكمته جل وعز وذلك ممكن من دون العلم بتفصيل صفة الوجود فيه ولكنه تقدم القول فى كونه عالما وقادرا لان القول فيهما اظهر وليس يحتاج فيهما الى واسطة كما يحتاج فى كونه حياً وكونه مدركاً او مريداً وكارهاً .

ثم ذكر فى الكتاب فصلاً يتضمن ان صفة الوجود صفة واحدة فى الذوات الموجودة ولعل[1] ذكره ليبين ان حال القديم تعالى[2] فى كونه موجوداً لا تخالف حال ساير الموجودات لاجل وجودها فيجرى من هذا الوجة مجرى كونه حياً وكون غيره حياً ويخالف كونه قادراً فان هذه الصفة فيه مخالفة لصفة القادرين منا وقد يكون كونه عالما ومدركا ومريداً وكارهاً مخالفاً لكون احدنا عالما ومدركاً ومريداً وكارهاً لمّا ثبت من تغايُر المتعلقات فيها .

والدلالة على ان صفة الوجود واحدةٌ فى الذوات ان الذى به يُعرف اختلاف الصفات فى الذوات اذا لم يكن[4] طريق العلم بها الضرورة هو ان تختلف احكامها فيتوصل باختلاف الاحكام الى اختلافها فى انفسها كما ان الطريق الى معرفة اختلاف الذوات اختلافها فى الاحكام التى تصُح او يجب ان يستحيل . فصار المراد باختلاف الذوات ان بعضها لا يسد مسد بعض فى الاحكام الواجبة او الصحيحة او المستحيلة . والغرض بتماثلها اتّفاقها فى هذه الاحكام . والغرض بتماثل الصفات هو[5] اتّفاقها

١) رت: لعله . — ٢) رق ى: — تعالى . — ٣) ق: كما . — ٤) ى: ثبت . — ٥) ت: — هو.

فى الاحكام التى تثبت لها [1] . فاذا لم تفترق فى هذه الاحكام عرفنا تماثلها وان افترقت عرفنا اختلافها . فاذا صحّت هذه الجملة وكان حكم صفة الوجود ما ثبت من ظهور صفة الذات بها حتى يكون هو الذى يصُح ذلك وقد عرفنا ان هذا غير مختلف فى الذوات .

فكل موجود لاجل وجوده تظهر صفته المقتضاة عن صفة الذات [2] وبوجوده يعرف ما هو عليه فى ذاته فوجب ان تكون الصفة [3] واحدة وان لا تختلف . ومتى وجدتَ بعض الذوات تتحيز عند الوجود والبعض تظهر له هذه الهيية عند الوجود فلا تظن [4] ان ذلك هو لاختلاف هذه الصفة فى نفسها ولكن قد اختلف ها هنا ما تأثيره اكد واقوى من تأثير الشروط والامور التى تصحّح وهو ما يؤثر فى الصفة بطريقة الايجاب . فالجوهر لمّا هو عليه يؤثر فى تحيزه عند الوجود . وكذلك السواد فاختلف المقتضى لاجل ذلكَ لا لاختلاف الوجود فى نفسه . ويحل هذا فى بابه محل تصحيح كون الحي حيا كون العالم عالماً انه وان كانت هذه الصفة [5] واحدة فالاحيا يختلفون فى كونهم عالمين . فاذا وجد فى احدهم العلم بشي ولم يوجد فى الاخر او وجد فى غيره الجهل بذلك المعلوم فقد حصلا على حالين مختلفين بل ضدين لاجل اختلافهما فيما اوجب الصفة لا لاختلاف المصحّح . فكذلك الحال فى صفة الوجود .

فان قيل فهلا اختلف المصحّح كما اختلف الموثر لان لكل واحد منهما ضرباً من التأثير .

قيل له لانا قد عرفنا ان المصحّح قد يتّفق والحكم يختلف لاجل اختلاف الموجب كما قلنا فيما يصحّح كونه عالماً وجاهلاً من صحّة القلب وسلامته ومن كونه حياً لان ذلك [6] وان كان واحداً فالاختلاف هو لاختلاف الموثر لا غير فكذلك الحال فى مسيلتنا .

فان قيل لو كان ما ذكرتموه دلالة على ان صفة الوجود صفة [7] واحدة لدلّ على ان صفة المدرك بكونه مدركاً صفة واحدة بل صفة القادرين صفة واحدة لان كونه [8] مدركاً يتعلق باخص الاوصاف التى للمدركات وهذا عامٌّ فى كل مدرِك ومدرَك . وكذلك فكونه قادراً يتعلق باحداث الافعال ولا يكون تأثيره الا على هذا الحد وكونه عالما يتعلق بالشي على ما هو به فان جاز اختلاف هذه الصفات وكذلك صفة الوجود .

---

١) ق : — التى تثبت لها . — ٢) ق : الذوات . — ٣) ت : صفة . — ٤) رق ى : تظنن . — ٥) ر : — الصفة . — ٦) ق : — لان ذلك . — ٧) ى : — صفة . — ٨) ق : كونه لا (؟) مدركاً .

قيل له ان فى هذه الصفات اموراً تدل على الاختلاف هي بان تعتبر احق مما ذكرته . وذلك لان الصفات اذا كانت متعلقة باغيارها فتغاير المتعلق دال على اختلاف المتعلق . ومعلومٌ ان كل ما سأل عنه السايل فهو متعلق بالغير فاقتضى ذلك الاختلاف فى الصفات ولولا ان الامر كذلك لكان اذا لم يختلف حكم هذه الصفات فى شي من الاشيا يدلنا ذلك على اتّفاقها فى انفسها . فاما صفة الوجود فلا متعلق لها فلم يحصل فيها ما يمكن ان يجعل سبباً للاختلاف وظهر الفرق بين الموضعين .

فان قيل كل هذا الذى تقدم مبنى على ان ها هنا صفة متجددة للذوات هي غير صفة الوجود ليصُح لكم ان تقولوا ان الحكم الراجع الى صفة الوجود ظهور حكم الجنس[1] بها .

قال[2]: وعندى انه لا صفة الا الوجود وهي فى الذوات مختلفة . فاذا كانت فى الجواهر فهو الذى يُعبَّر عنه بالتحيز وان كانت فى السواد فهو الذى يُعبَّر عنه بالهية ثم كذلك ابداً . وليس يمكنكم ابطال ذلك بشي من الوجوه التى[3] تذكرونها من الفرق بين صفة الوجود وبين صفاته المقتضاة لانه[4] اى شي تذكرونه هناك فهو مبنى على ان صفة الوجود واحدة . وان هذه الصفات التى هي مقتضاة عن صفات الذوات[5] مختلفة فى الذوات وانتم بعد فى ان صفة الوجود صفة واحدة . ألا ترى انكم ان قلتم ان فى الذوات ما يتعلق وفيها ما لا يتعلق مع الوجود فى الكل فيجب استبداد بعضها بصفة غير الوجود . فلقايل ان يقول : انه انما تتعلق هذه الذوات[6] لاجل الوجود . والوجود فيها مخالف للوجود فى غيرها . وكذلك ان قلت ان الوجود هو[7] بالفاعل دون التحيز . فلقايل ان يقول : هما بالفاعل اذ[8] ليس ها هنا الا ما هو بالفاعل . وكذلك ان اعتبرت التضادّ بين الذوات وقلت انه لا بدّ من استناده الى غير الوجود الذى قد حصل فى المتماثل كان له ان يقول ان الصفة التى هي الوجود تتضادّ فى الذوات فالواجب ان يسلك فى بيان ذلك احد طريقين . اما ان يقول لا يقع الكلام فى ان صفة الوجود واحدة او مختلفة الا وقد وقع التسليم فى ثبوتها مفصلا ولا يكون كذلك الا مع كونها غيراً للتحيز[9]. واما ان يبين طريقة فى هذا الباب غير مبنية على ان الوجود صفة واحدة بان نقول : قد ثبت ان التضادّ فى الذوات مختلف ففيه ما هو مشروط بمجرّد الوجود وفيه ما يُشرط بالوجود فى محلٍ واحدٍ او بان

---

١) ت : للجنس . — ٢) ى : — قال؛ ر : وقال عندي . — ٣) ت : الذى (كذا) . — ٤) رى : لان . — ٥) رق : الذات . — ٦) ر : الذات . — ٧) ت : — هو . — ٨) رق : و؛ ى : لو . — ٩) ق : غير التحيز .

يجرى هذا المجرى اذا كان الحكم راجعاً الى الجملة او الحي . فلو كان الذى لاجله يقع التضادّ بين الذوات هو صفة الوجود دون صفة اخرى للزم ان تصير الصفة فى بعض احكامها مشروطة بنفسها فيجب ان يكون الذى يتبعه التضادّ غير ما هو شروط[١] فى التضادّ فثبت ان هذه الصفة هي غير صفة الجنس . ثم ترتب عليه القول بانها صفة واحدة من حيث يظهر بها حكم الجنس .

فان قيل فعلى هذا يجب ان تكون صفة القديم بكونه موجوداً مماثلة لوجود غيره ومخالفة[٢] له من حيث استحقها للنفس دون الحوادث ويجب ايضاً على ما ذكرتم ان يكون وجوده مصحّحاً او شرطاً فى ظهور صفاته كما قلتم فى هذه[٣] الموجودات الاخر .

قيل له ان بالوجود لا تقع المخالفة واذا لم تقع به فى الاصل فكذلك بكيفية استحقاقها وانما يستند هو تعالى بوجوب الوجود له دون غيره . والقول بانه للنفس على طريقة « ابي هاشم » رحمه الله هو على ضرب من التجويز[٤] . واما لفظة التصحيح ولفظة[٥] الشرط فانا نتجنبها فيه تعالى لانه يُقيد طريقة الانتظار والتجدد وليس هذه حالهُ تعالى ومتى اريد بذلك انه لولا الوجود لما صحّت هذه الصفات الاخر فالمعنى صحيح فهذه جملة[٦] ما يشتمل عليه هذا الفصل .

فصلٌ

اعلم انه اذا ثبت انه تعالى موجود فالقسمة العقلية تقتضى فى الموجود انه اما ان يكون وجوده عن اوّل اولا عن اوّل وذلك متردد بين النفى والاثبات . وما كان هذه سبيله لا يحتمل واسطة وانما يحتمل ذلك فى اثبات امرين او ثلثة لانه يحتمل ان يكون مقصوراً على ما ثبت ويحتمل ان يُراد[٧] على الثابت . فامـــا فى النفى والاثبات فلن يتصور واسطة بينهما . ولكنا انما يُدعى العلم الضروري بان الموجود امّا ان يكون قديماً او محدثاً اذا كان العلم بالذات فى الاصل ضرورياً . فان لم يكن كذلك وكان طريق الذات الدلالة فكيف يصُح ان يعلم هذا الحكم فيها ضرورةً ؟ ولكن اذا سبق العلم بذلك على الجملة حملنا عليه التفصيل بطريقة الدعا اليه كما نقول مثله فى العلم بقبيح الظلم والعلم بان هذا بعينه قبيح اذا كان ظلماً .

فاذا صحّ ذلك لم يكن بدّ من ان يكون صانع العالم قديماً اذ لو كان محدثاً لقدح فى احد اصول ثلثة . فاما ان لا يحتاج بعض المحدثات الى محدث . وهذا يقدح فى اصل اثبات الصانع . واما ان يُؤدّى الى وجود ما لا يتناهى من المحدثين ومحدثى

١) رى : شرط . — ٢) ت : مخالفته . — ٣) ت : — هذه . — ٤) ر : التجوز . — ٥) ق : لفظ . — ٦) ر : — جملة . — ٧) رقى : يريد .

المحدثين وهذا باطل لانا قد دللنا على ان ما حصره الوجود فلا بدّ من تناهيه لقبوله للزيادة[١]. واما ان لا يصُح وجود العالم المعلق وجوده بوجود ما لا يتناهى وانما وجب[٢] وجود ما لا يتناهى لان محدثه اذا كان ايضاً محدثاً احتاج الى محدث . ثم كذلك الحال[٣] ابداً فلا بدّ من قديم تستند هذه الحوادث اجمع اليه .

ثم الكلام فى انه الذى احدثها او غيره احدثها[٤] هو الذى تقدم من ان المحدث للاجسام لا بدّ من كونه قادراً لنفسه . واما تعليق حدوث العالم بحدوث ما لا يتناهى فلا شبهة فى بطلانه لان ما لا يتناهى يجرى فى امتنـــاع حصوله مجرى الضدّين . فكما ان تعليق[٥] وجوده بوجود الضدّين يحيل وجوده اصلا فكذلك تعليقه بما لا يتناهى. وان شيت دللت على انه قديم بان نقول قد ثبت انه قادر وثبت انه قادرٌ لنفسه . وقد دللنا على انه لكونه قادراً لا بدّ من كونه موجوداً فاذا لم يكن لكونه قادراً ابداً فيجب ان لا يكون لوجوده ابتدا وفى هذا القول تقدمه .

فصلٌ

وكما ثبت انه قديم لا اوّل لوجوده فيجب ان يكون باقياً ابداً لا اخر لوجوده وليس يمكن ان نعلم انه لا اخر لوجوده بما به نعلم انه لا اوّل لوجوده اذ ليس معنى القديم الا انه لا اوّل لوجوده . فيجب ان تحتاج الى نظر اخر فى ذلك . والاصل فى ذلك ان كونه قديماً على حد حاله مع الاوقات كلها سوا[٦] وهو انه قديمٌ لنفسه فليس بان يكون موجوداً فى حال اولى من حال اخرى فيجب وجوده ابداً .

وانما نعلم ان هذه الصفة مستحقة على هذا الحد لانه يستحيل ان يكون كذلك بالفاعل اذ من حق ما يكون بالفاعل ان يكون وجوده عن ابتدا ومن حق القديم ان لا يكون لوجوده ابدا ولا يجوز ان يكون قديماً لمعنى لا يتوقت لان ذلك يقتضى فى المعنى نفسه ان يكون قديماً لمعنى اخر على ما تقدم القول فيه . وان كان لو قيل انه قديم لمعنى قديم لكان الكلام فى تجويز خروج المعنى عن الوجود كالكلام فى القديم نفسه فلا يصير هذا عاصماً من جواز العدم عليه بل لا بدّ من استدلال بما قلناه . واما كونه قديماً لمعنى يتوقت فابعد لان فى هذا تأخر العلة عن المعلول وهذا ظاهر البطلان . وغير ممكن ان يقال : ليس وجوده فى الأول لوجود[٧] معنى بل هو لنفسه ولكنه يصير الى حالة يكون موجوداً لمعنى يتوقت فيصُح[٨] عدمه بعدم ذلك المعنى .

---

١) ق : الزيادة . — ٢) رت ى : يوجب . — ٣) ق : — الحال . — ٤) ق : — احدثها . — ٥) رى : تعلق . — ٦) ق : سوى . — ٧) رق ى : لاجل . — ٨) ق : فصح .

وهذا لان الصفة وهي واحدة محال ان تستحق لمعنى بعد استحقاقها للنفس وعلى انه انما يصُح القول بانه يصير موجوداً لمعنى محدث بعد ان يعتقد جواز العدم عليه فيطلب بصحّة العدم عليه وجه بدلالة انه لو اعتقد معتقد استحالة العدم عليه لم يصُح ان يعتقد ان وجوده لا يصير الى حد يستحق لمعنى محدث فكيف يصُح[1].

والحال ما ذكرناه ان يتوصل الى جواز العدم عليه بما لا يثبت لولا جواز العدم عليه ولا يجوز ان يجعل قديماً لصفة من صفاته لان تلك الصفة ان كانت متجددة فكيف تستحق الصفة المستدامة ابداً لاجلها؟ وفى هذا نحو ما قلناه من كونه قديماً لمعنى محدث . ومتى كانت دايمة ايضا كدوام كونه قديماً فليس بان يكون قديماً لاجل تلك الصفة اولى من ان يثبت على تلك الصفة لاجل كونه قديماً .

وبعدُ فتلك الصفة حالها فى امتناع خروج الموصوف بها عنها كحال كونه قديماً من حيث استحقت للنفس ولا بدّ فى الذات من ان تكون على صفة لاجلها يصُح ان نعلم وهذا المعنى ثابتٌ فى كونه قديماً .

وبعدُ فساير صفاته فى حكم المترتب على الوجود ويكون الوجود جارياً مجرى الاصل فيها . فكيف يجوز ان يكون لكونه على بعض تلك الصفات بكون موجوداً ؟ فثبت انه جل وعز قديمٌ لنفسه فيجب ان تجرى ساير الاحوال فى ذلك[2] مجرًى واحداً كما انه لما كان عالما لنفسه وكانت حال[3] المعلومات حالة واحدة معه كان عالما بالكل .

فان قيل فهلا كان موجوداً الى حد ثم يجب عدمه في ذلك الوقت فيخرج فى هذه الحالة من وجوب الوجود له ويجرى مجرى ما لا يبقى من الاعراض لانه تكون له حالهُ يوجد فيها ثم يجب عدمه من بعد ؟

قيل له لان[4] الذى صحّح وجوده فى حال ثابت فى كل حال وهو ما عليه فى ذاته وما لا يبقى من الاعراض لم يصُح وجوده لما يرجع الى ذاته بل انما يصُح وجوده فى حالة واحدة لما يرجع الى حال القادر. ثم يكون ما بعد ذلك الوقت[5] فى وجوب عدمه كما قبل هذه الحالة لانه فى كل حال بالعدم احق منه بالوجود الا فى الوقت الذى يصُح من القادر عليه ايجاده فاين احدهما من الاخر ؟ .

وبعدُ فقد ثبت انه تعالى باق والباقى لا يجوز ان ينتفى الا بضدّ او بما يجرى مجراه . وانما يتاتى ما يجرى مجرى الضدّ فيما يفتقر فى وجوده الى غيره فيكون عدمه

---

١) ى: في الهامش « فبطل صحة العدم عليه وجه بدلاته انه لو اعتقد معتقد استحالة العدم عليه صح » . — ٢) ق : — في ذلك . — ٣) ق : حالة . — ٤) ق : ان . — ٥) ق :— الوقت .

مخلا بصحّة وجوده وليس هذه حال القديم . و[1] كما لا يثبت فيه ما يجرى مجرى الضد فكذلك لا يجوز اثبات ضد له فيجب ان لا يصُح عدمه اصلا. وتحقيق هذه الطريقة هو انه اذا صحّ وجوده ازيد من وقت واحد فقد تعدى ولا حاضر فيجب ان يصُح وجوده ابداً ما لم يطرْا عليه[2] ضد وعلى هذا اوجبنا بقآ الجوهر حتى اذا وجد الضد يتبقى وان لا يتبقى الا به .

والكلام فى ان لا ضد للقديم ظاهر وذلك لان من حقيقة الضدين ان يصُح وجود احدهما بدلاً من الاخر. اما على طريقة التحقيق او على طريقة من التقدير ليثبت التضاد فيهما . ومعلومٌ انه ان كان له ضدٌ لم يخل من امرين: اما ان يكون[3] قديماً او محدثاً وهو الذى اراده بالسوءال من بعد ان[4] يكون له ضد بعد ان لم يكن ضداً له . فان كان ضده قديماً وجب القدح فى كون القديم قديماً من وجوب الوجود له لتقديرنا انه كان يصُح وجود ضده بدلاً من وجوده . وهذا يخرجه من ان يكون واجب الوجود اذ يقدح فى حقيقة الضدين على الوجه الذى ذكرناه . ولا يلزم على ما قلناه[5] ان يصُح وجود الاكوان المتضادّة فى الجهات بدلاً من غيرها حتى يصُح وجود الكون فى الثانى بدلاً من العاشر او وجوده فى الجسم بالبصرة بدلاً من وجود ضدّه فيه ببغداد لانه وان لم يتات التحقيق فيه فعلى ضرب من التقدير[6] يمكن فان احد الكونين لو كان قد اوجده الله تعالى[7] فى الجسم حال حدوثه وهو فى المكان الاوّل لكان يصُح بدلاً منه ان يوجده وهو فى المكان العاشر . فقد تأتّى فيه ضربٌ من التقدير ولولا امتناع الطفر على الجواهر لكان يصُح فى حال البقا منه مثل ما صحّ فى حال الحدوث ولولا اختصاص مقدوراتنا باوقات لتاتى منا مثل ما تاتى منه جل وعز وليس ينتقص ما تقدم بالجوهر والفنآ . فيقول قايل : الفنا اختص[8] فى الوجود بوقت دون الجوهر فاذا كان وقت وجود الفنا اليوم مثلا فاوجد الله الجوهر فى غد هذا اليوم فقد صحّ منه ايجاد احد[9] الضدين. ولا يمكن ان يقال : بوجوده[10] بدلا من صاحبه لأن ذلك الفنا[11] قد يقضى وقته . وذلك لان هذه القضية غير واجبة[12] فى اعيان الاضداد بل يكفى ان يثبت فى اجناس الاضداد ومعلوم انه ليس الذى يضادّ الجوهر جزءاً واحداً من الفنآ .

فاذا كان كذلك لم تكن هاهنا حال الا وكما يصُح منه تعالى ايجاد الجوهر يصُح ايجاد فنآ بدلاً منه . فصارت هذه الطريقة مستمرة فى الاضداد وممتنعة فى القديم

١) ت ق : — و. — ٢) رت ى : — عليه . — ٣) ر : يكون له ضد . — ٤) رق : انه . — ٥) ق : ذكرناه . — ٦) ر : التقريب . — ٧) رق : — تعالى . — ٨) رى : يختص . — ٩) رق : — احد . — ١٠) ق : بوجده . — ١١) ق : الفنى . — ١٢) ت : واجب (كذا) .

لو كان له ضدّ لانه يصير قدحاً فى وجوب الوجود له . وكما ان هذه الجملة تبطل ضدّا قديما فكذلك تبطل ضدّا محدثاً لانه لا تثبت بينهما حقيقة التضادّ من صحّة وجود كل واحد منهما بدلاً من الاخر لان هذا المحدث لا يصُح وجوده فيما لم يزل بدلاً من وجود القديم لانه لو صحّ ذلك لخرج عن ان يكون محدثاً ولحق بالقديم . فصحّ بهذه الجملة انه لا يجوز عدم القديم اذ لم يكن له ضدٌ ولا ما يجرى مجراه .

ومما يدل على ان القديم لا ضدّ له ما قد تقرر ان من حق كل ضدين ان تكون صفة احدهما بالعكس من صفة الاخر فيما يرجع الى ذاته . فاذا كان القديم جل وعز موجوداً لنفسه قادراً عالماً حياً لنفسه فيجب فى ضده — لو كان له ضد — ان يكون معدوماً لنفسه عاجزاً لنفسه جاهلا لنفسه وهذا محال فيجب ان لا يكون له ضد . وانما نعلم انه لا يجوز كونه معدوماً لنفسه لان المعدوم ليس له بكونه معدوماً حال . فكيف يضاف الى النفس ؟ فهكذى[١] العاجز لا حال له بكونه عاجزاً . واما فى الجاهل فهو — وان كان له بكونه جاهلاً حال — فغير جايز استحقاقه اياها للنفس بدلالة انه كان يجب ان يكون جاهلا بكل ما يصُح كونه مجهولاً فهذا يقتضى ان يكون على صفتين ضدين بان يجهل ما هو متضاد فى نفسه او يعتقد الشى ونفيه كاعتقاد من يعتقد ان البقا لا يبقى واعتقاد من يعتقد باقياً . فيثبت انه لا يجوز ان يكون له ضدٌ .

فان قيل لِمَ لا يجوز ان يكون ضده الذى يضاده بكون له صفة بالعكس من صفته[٢] الذاتية دون هذه الصفات التى عددتموها ؟[٣] .

قيل له لانه لو كان له ضد يستحق صفةً بالعكس من صفته لاقتضت تلك الصفة فيه ضد ما اقتضته هذه الصفة . وكان يؤدّى الى ان يكون ذلك الثانى عاجزاً لنفسه جاهلاً لنفسه معدوماً لنفسه فيؤول[٤] الامر الى ما قلناه.وعلى هذا لما كان للسواد صفة ذاتية تقتضى هيئةً مخصوصة لم يكن بدّ من ان يكون البياض لصفته الذاتية يقتضى[٥] صفة بالعكس من هذه الصفة . فصحّ بهذه الجملة انه لا ضد للقديم اصلا .

ومما يوضح ما تقدم انه اذا كان ضدُه عاجزاً لنفسه جاهلاً لنفسه ومعلوم ان هاتين الصفتين لا يثبتان الا عند الوجود فيجب ان يكون هذا الثانى ايضا موجوداً لنفسه قديماً لنفسه[٦] . فاذا صحّ ذلك وجب الاشتراك فى القدم تماثلهما . فكيف يكونان

---

١) ق : وهكذى . — ٢) ر : صفة . — ٣) ت : عددتموها . — ٤) ر : فيؤل . — ٥) ى : مقتضى . — ٦) رقى : — لنفسه .

ضدين والحال هذه؟ بل كيف يكونان موجودين ابداً مع تضادهما؟ فهذه طريقة القول في ذلك. وليس يقول قايل: ان القديم يصح عدمه وانه يطرأ ضده[١] فينفيه. ولا أنّ القديم له ضده. ولكنا ذكرناه لاحتمال قسمة العقول اياه والذى يشبه من المذاهب ما تقوله «الثنوية» من ان احد الاصلين بصفة النور. والاخر بصفة الظلمة. وان كان عندنا لا يثبت التضاد بذلك[٢]. واقرب من هذا ان يعتقدوا تضاد صفتيهما وعلى كل حال. فاذا احتمل العقل ذكره اوردنا ما يفسده[٣] كما يورد الكلام فى نفى بان[٤] لله تعالى صفته كصفته فى كل وجه وان لم يكن فى ارباب المذاهب من يقول به.

والذى اورده رحمه الله فى خلال هذه الجملة من الاحتجاج لامتناع العدم على القديم بانه لو جاز عدمه لم يثبت دوام الثواب لانه انما يثبت دايما بعد ان لا يصح عدم القديم جل وعز ولو لم يثبت الثواب على طريقة الدوام لم يحسن التكليف فهو على وجه التقريب والتاكيد. والا فللاستدلال على ان القديم لايصح عدمه بحسن التكليف بعيد لانه ما لم يثبت كونه قادراً لنفسه وان خروجه عن كونه قادراً لا يصح لا يمكن العلم بدوام الثواب. فان وقف العلم بحسن التكليف على ادامة الثواب وكان العلم بدوام الثواب هو تابع للعلم بان العدم عليه تعالى غير جايز. فقد صار المستدل بهذا مستدلا بفرع الشي على اصله فيجب ان يكون الغَمْدَة ما تقدم. والحمد لله وحده[٥] وصلواته على محمد[٦] النبي وآله والسلامة.

يتلوه ان شا الله باب فى انه تعالى يصح ان يريد ويكره.

---

١) ى: ضد. — ٢) ى: في ذلك. — ٣) ى: يفسره. — ٤) ى: ثان. — ٥) رى: — وحده. — ٦) ى: على رسوله محمد.

السِّفر[1] الرابع مِنَ المجمُوع في المحيط بالتكليف

لقاضي القضاة عبد الجبار بن احمد
وهو[2] من جمع الشيخ الجليل ابى محمد
الحسن بن احمد بن متويه رحمهما الله جميعاً[3]

١) رت ى : — السفر. — ٢) ر :— لقاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد وهو . — ٣) ر :—جميعا.

بسم الله الرحمن الرحيم

فيه أستعين وعليه أتوكل وبه الحول والقوة[1]

باب في أنه تعالى يصح أن يريد ويكره

اعلم ان هذا الباب اتصاله بباب العدل اقوى من اتصاله بباب التوحيد ولكنه اراد ذكره هاهنا لما عدّ الكلام فى صفاته جل وعز وما يصُح عليه وما لا يصُح. وان كان يريد اعادته فى موضع اخر من الكتاب متصلا بالكلام فى القرآن ويذكر فيه كل ما يتصل به. والذى به يعرف كونه ممن يصُح ان يريد ويكره ان من حق كل قادر حي ان يصُح كونه فاعلا. وكما يصُح كونه فاعلا يصُح ان يكون فاعلا لفعله على وجه دون وجه ولن يكون كذلك الا وكونه مريداً او كارهاً صحيح لانهما اللذان يوثران فى وقوع الأفعال على وجه دون وجه. والكلام فى الوجوه التى اذا وقعت عليها افعاله دلّ على انه مريدٌ وكارهٌ نذكره من بعد ان شا الله.

فاما من زعم انه لا يصُح كونه مريداً بعد ان لم يكن لان فى ذلك صحّة التغيير عليه وكما لا يكون متغيراً فكذلك لا يصُح كونه متغيراً. فذلك مما يصلح ان نورده من منع من كونه مريداً اصلاً وان نورده من منع من كونه مريداً بارادة محدثة بل نثبته مريداً لنفسه.

والاصل فى هذا الباب ان التغير فايدته التغاير[2] بان يصير الشي غيراً لمّا كان. وقد يستعمل لفظُ التغيير فى المحل اذا حدث فيه معنىً لم يكن من قبل كما يقال فى الاسود انه يُغير بثبوت البياض بعد السواد وكما يقال فى النطفة انها[3] تغيرت بان صارت علقة لحدوث[4] معان[5] مخصوصة فيها. فاما حصول صفة للذات بعد ان لم يكن فلن يستعمل فيه لفظ التغيير وعلى هذا اذا اراد احدنا الشي ابتدا لا يقال قد تغير وانما يشتبه ذلك اذا اراد بعد الكراهة او كره بعد الارادة. وكذلك فان علم

---

١) رق ى: — فيه استعين ... والقوة. — ٢) ت: فائدته التي لتغاير. — ٣) ق: بانها. — ٤) ق: بحدوث. — ٥) ت: معاني.

احدنا شيأً لم يعلمه من قبل او ادرك ما لم يكن مدركاً له من قبل لم يستعمل لفظ التغيير فيه فذلك خطأ اذًا من جهة العربية . فان اراد بذلك حصول صفة بعد ان لم تكن فالمعنى صحيح ولكن العبارة مدخولة وان اراد[1] حقيقة اللفظة . فمعلوم استحالته فيه تعالى بان يريد ما لم يكن مريدًا له وليس فى ذلك ما نوجبه على ما ظنوه كما لم يثبت مثله فى الشاهد . والذى الزمهم فى الشاهد من وصف القديم بانه علم وجود الدنيا بعد ان لم يوصف بانه عالم بوجودها . فذلك الزام عبارة والا فعندنا ان الصفة صفةٌ واحدة . وما الزمهم من كونه مدركاً بعد ان لم يكن مدركاً فذلك مما لا يقول القوم به اعنى من منع من كونه مريدًا اصلاً . فاما من أجازَه واثبته لنفسه كذلك فايراده عليه ممكن لانه يقول انه مدرك للمدركات عند وجودها . والذى الزمهم من انه اذا جاز كونه فاعلا بعد ان لم يكن وجوادًا بعد ان لم يكن جوادًا ولم يلزم أن يتغير . فكذلك كونه مريدًا فهذا وان كان غير مستقيم على طريقتنا لانه ليس للفاعل بكونه فاعلاً صفة فهو لازم للقوم لانه ليس معنى المريد عند القوم الا فعله للارادة كما ليس معنى الجواد الا فعله للجود .

وبهذا نجيب عن انفصالهم ان التغيير فى المريد يرجع اليه وفى الجواد يرجع الى وجود الجود لان عندهم ان التغيير فى المريد[2] ايضا يجب رجوعه الى ذات الارادة من حيث ليس له بكونه كذلك حال عندهم كما ثبت مثله فى الفاعل . فان اقتضى فى احد الموضعين رجوع التغيير[3] الى ذات الارادة فكذلك فى الفعل والا فيجب ان يستوى[4] فى رجوع التغيير[3] الى ذات[5] المريد و[6] الفاعل وعلى ان هذا الفرق بين الامرين غير موثر لانا نقول : تستوى حاله جل وعز فى كونه جوادًا ومريدًا لانه يفعل فى كلي الحالين معنى هو الجود ومعنًى هو الارادة ثم يفترقان فيوجب احدهما كونه على صفة[7] دون الاخر فلا يجب[8] حصول تغيير على ما ظنوه .

ومتى كان مذهب القوم انه تعالى بوجود الدنيا لا يوصف بكونه قادرًا عليها ثم يعود قادرًا عند عدمها فقد قالوا بحصول هذه الصفة بعد ان لم تكن فيلزمهم التغيير[9] ايضا . وان كان مذهبهم نحو ما اختاره « شيوخنا » المتأخرون من ثبوت الصفة وان تعلقها يزول فالالزام ساقط عنهم .

فصلٌ

ولما بين صحة كونه مريدًا اشار الى ما يدل على ثبوت الصفة له وتفصيل القول

---

١) ري: ارادوا. — ٢) ر: — يرجع اليه..... في المريد. — ٣) ق: التغير. — ٤) ق ي: يستويا. — ٥) ق ي: الذات. — ٦) رق ي: — و. — ٧) ق: صفته. — ٨) رق: يوجب. — ٩) ق ي: التغير.

فيه سيعود فى باب الارادة . وجملة القول فيه ان كل فعل من افعاله يقع على وجه دون وجه . فالاستدلال به على انه تعالى مريد ممكن ما لم يكن ذلك من باب ما يتأخر العِلم بوقوعه على هذا الوجه عن العلم بانه مريدٌ نحو العقاب الذى يفعله بالمعاقبين. فانه بالقصد ينصرف الى العقاب . ولكن الابتدا بالاستدلال بذلك غير صحيح وما خرج عن ذلك فكله يدل على ثبوت هذه الصفة من نحو وجوه[1] الخطاب . والوجوه التى وقعت عليها الالام فى الدنيا والوجوه التى وقعت عليها افعاله التى تُعد فى النعم . وكذلك ما يفعله فينا من شهوة القبيح والتمكين[2] منه الى ما شاكل ذلك . وان كان[3] بعض ذلك اظهر من بعض على ما ثبت فى الخطاب انه اظهر دلالة من غيره . فاما الدلالة على انه كاره فمخصوصةٌ بالنهي وما يجرى مجراه ولا نوجد فى افعاله ما يدل على كونه كارهاً لانه ليس يصُح كونه كارهاً لشي من افعال نفسه ويصُح بل يجب ان يريد جميع افعاله الا ما نقوله فى الارادة نفسها . فصار ممّا يدل على كونه كارهاً ينقص عما يدل على كونه مريداً وان كانت الطريقة فى الاستدلال لا تختلف اعنى باعتبار الوجوه لكن البابُ الاول اوسع من الباب الثانى .

فصلٌ

وانما تدل الافعال اذا وقعت على هذه الوجوه على كونه مريداً دون نفس الارادة بل تثبت الارادة باعتبار ثان ونظر مجدد وهذه الحالة يعرفها احدنا من نفسه ومن غيره ضرورة فى بعض الحالاتً وتكفى فى ثباتها احالة المر على ما يجده من نفسه . وان كنت اذا اردت التجديد بلفظة فالاقرب ان تقول : الحالة التى لاختصاص احدنا بها يصُح ان توقع ما اراده[4] على وجه دون وجه اذا كان قادراً عليه كما نقوله[5] مثله فى كونه عالماً لانه قد يريد فعل الغير كما يعلم فعل الغير فيقدر ثبوت قدرته عليه . فيتاتى منه ايقاعه على هذه الوجوه ولا يبطل هذه الجملة بالارادة التى تتعلق بنفس الحدوث فيقال : لا يتاتى فيها هذا التقدير . وذلك لانها بان تقدّر انها لم تتعلق بالحدوث يصُح تعلقها بالوجه الزايد ويصُح ايضا لو كان الفعل يحدث على وجهين حتى يكون له صفتان بالحدوث ليصُح[6] بالارادة ان يحدث على احديهما دون الاخرى . فالصحيح اذا اردت تحديد هذه الصفة ان لا تتجاوز ما ذكرناه . وان كان قد جرى[7] فى كتب اصحابنا انها الصفة[8] التى لمكانها يحصل الفعل دون غيره مع العلم بهما ولكن هذا[9] مدخول من وجهين . **احدهما** ان الذى لاجله يحصل

١) ت : وجود . — ٢) ق : التمكن . — ٣) ر :—كان .— ٤) ق : اراد . — ٥) ى : نقول . — ٦) ق : لصح ؛ ر : يصح .— ٧) رت ى : يجري . — ٨) ق : — الصفة .— ٩) ق : هذه .

الفعل دون ضدّه هو الداعي لا الارادة كما نقول[١] فى الممنوع من الارادة . **والثاني** انه قد يقع منه احدى الارادتين دون ضدّها لا للارادة ومن شأن الحد الطرد والعكس. فالواجب ان نسلك على[٢] ما ذكرناه من الطريقة. وهذه الصفة وان يثبت فى الغايب للاستدلال بالشاهد عليه فطريقة الاستدلال بالشاهد على الغايب فى ذلك مفارقة للطريقة فى كونه قادرًا و[٣] عالماً . وذلك لانا نعرف هذه الصفة من انفسنا ثم نعرف لها حكما فاذا عرفنا هذا الحكم فى فعله تعالى حكمنا بثبوت[٤] هذه الصفة له وكونه قادرًا وعالماً نعرفه فى الشاهد بدلالة . ثم نقول : فمثل تلك الدلالة وهي [٥] صحّة الفعل او الفعل المحكم موجود فى الله جل وعز فلا بدّ من كونه على هاتين الصفتين فلا يكون ذلك من باب الاشتراك فى العلة او الدلالة .

فليس لاحد ان يقول : اذا عرفتم هذه الصفة ضرورة فى الشاهد فكيف[٦] يتاتى القياس فيها لانا نعرف حكمها بدلالة وعلى هذا الحكم تثبت المقايسة لا على الصفة نفسها . فهذه طريقة القول فى ثبوت هذه الصفة شاهدًا وغايباً .

واعلم ان لهذه الصفة وهي كونه مريدًا مزية على ساير الموثرات والامور المتعلقة باغيارها . ولها مزية ايضا على كونه كارهاً . فصارت اوسع الموثرات تأثيرًا . وبيان ذلك ان كونه قادرًا لا يتعدى طريقة الاحداث وكونه عالما لا يتعدّى طريقة احكام الافعال . وكونه ناظرًا او نفس النظر لا يوثر الا فى وقوع الاعتقاد علما . وكونه مشتهياً لا يوثر الا فى الالتذاذ عند الادراك . وكونه نافرًا بالعكس من ذلك . وكونه كارهاً انما يوثر فى كون الخطاب[٧] نهياً او زجرًا او تهديدًا . وانت اذا راعيت كون المريد مريدًا عرفت اتّساع تأثيره فانه يوثر فى الخطاب فى وقوعه على وجوه مخصوصة يطول ذكرها . ثم يوثر فى الفعل بان يصير حكمة وحقا ونعمة وطاعة وقربةً الى الله جل وعز . فيصير لارادة المطاع فعل المطيع طاعة ويصير فعل المطيع طاعة بان اراده . ويصير الضرر عقاباً بالقصد . ويصير المدح والتعظيم كذلك بالقصد ويطول تفصيل ذلك .

وقد نبهنا على الطريقة فيه[٨] . فثبت بهذه الجملة انه تعالى قادر عالم حي موجود سميع بصير مدرك للمدركات مريد كاره وهذه هي الصفات[٩] التى تثبت للقديم جل وعز وان كانت رتبتُها تختلف[١٠] . ففيها ما يثبت فى كل حال ككونه[١١] قادرًا

---

١) ى : نقوله . — ٢) ت ى : — على . — ٣) ت ق : — و . — ٤) ت ق ى : ثبوت . — ٥) ر ق ى : هو . — ٦) ت : كيف . — ٧) ق ى : خطابه . — ٨) ق : — فيه . — ٩) ت : الصفة . — ١٠) ق : كان ترتيبها يختلف . — ١١) ر : لكونه .

عالماً موجوداً قديماً حياً سميعاً بصيراً . وفيها ما يتحدد ككونه مدركاً ومريداً وكارهاً . والخلاف فيها اجمع يعظم وان كانت تتفاوت[١] ايضا ضرباً من التفاوت فلا تكون حال مَن نفى[٢] كونه مريداً كحال مَن نفى كونه قادراً عالماً . وان كان النافي له على الحقيقة عظيم الخطأ . وهكذى يعظم خطاوه اذا نفى كونه مُدركاً على الحقيقة حتى اثبته بصفة الاعمى الاضم[٣] فيجب ان نحافظ على اصول هذا الباب ليلا[٤] يقع فيها الخطأ .

١) رق : كان يتفاوت . — ٢) ت : نفا . — ٣) رق: والاضم . — ٤) ت: لان لا .

باب في هل يختصّ تعالى بصفة سواها

اعلم انه لا بدّ من ان نعرف الصفات التى قدمنا القول فيها للقديم جل وعز وان نعرف انه[1] يستحقها لا لمعنى على ما يقوله مخالفونا وانه جل وعز مخالف للحوادث ليصُح ان يجرى الكلام فى ان مخالفته لها بماذى. والذى عليه جميع[2] علمآ التوحيد انه تعالى مخالف للحوادث بما يرجع الى ذاته وانه تجري عليه الصفات التى عددناها للنفس فيقال : هو قادر لنفسه عالم لنفسه حيٌّ قديمٌ لنفسه .

ثم اختلفوا فظاهر الكلام « ابى علي » وغيره يدلّ على انه مخالف ببعض هذه الصفات نحو كونه قديماً او قادرًا لنفسه وانه لا صفة غير هذه الصفات . وقالوا : ثبتت المخالفة بين القديم وبين غيره بوجوب هذه الصفات له دون ما سواه . وليس من الواجب ان يكون المخالف لغيره مخالفاً له بصفة ليست الا له بل تصُح مخالفته له بكيفية استحقاقه للصفة على وجه لا نستحقة سواه على ذلك الوجه[3] لان فى كل واحد من الحالين[4] تثبت[5] المخالفة . وقياس هذا يقتضى فى احد السوادين انه لو كان كونه سوادًا واجباً وكون الاخر سوادًا جايز لوجب اختلافهما وهكذى الحال فى ساير هذه[6] الذوات . ولكن لما كان استحقاق الكل علي سوا[7] لم تثبت المخالفة .

والذى حقّقه « ابو هاشم » ان قال : اذا لم يكن بدّ من المخالفة فيجب ان تثبت لاحد المختلفين ما لا تثبت للاخر اصلاً ومعلوم ان المشاركة فى كونه قادرًا وعالماً وحيًّا وموجودًا واقعة وان الذى حصل من الوجوب لا يوثر فى الخلاف لانه اما ان يرجعُ به الى استحقاقه لها على الاتّصال والدوام او يراد به انه لا يزول عنها فى المستقبل او لا يصُح ضدّها عليه .

والخلاف لا يجوز وقوعه بالنفى ولا بما كان الموصوف عليه من قبل او سيكون عليه من بعد . وانما يجب ان يكون الخلاف الثابت فى كل حال لامر هو ثابت فى كل حال . واذا لم تقع المخالفة بالوجوب فليس له الا مجرّد هذه الصفات وقد شاركه فيها مخالفه وهذا باطل . فليس الا اثبات صفة ذاتية ليست الا له . ويدلّ على انه

---

١) ت : ان . — ٢) ق : — جميع . — ٣) ق : — الوجه . — ٤) ى : الحالمين . — ٥) ق : تقتضي . —
٦) ت : — هذه . — ٧) ق : سوى .

لا بدّ فى المختلفين من اختصاص احدهما بصفة ليست للاخر اصلاً ان[١] نقول : الاصل فى معرفة الاختلاف بين[٢] الذوات هو الادراك وما عداهُ مرتّبٌ عليه مشبهٌ به . فنقول : لا بدّ فى كل ذاتين مختلفتين من ان تثبتا على وجه لو تناولها الادراك لفرقنا بينهما ولميّزنا احديهما[٣] من الاخرى . ولا طريق للتمييز بينهما اذا قدرتَ[٤] الادراك فيهما الا بان يستبدّ احدهما بصفة ليست للاخر والا فلو وقع الاشتراك فى صفتيها لبطل التمييز وبطلان[٥] ان التمييز بينهما مع الادراك بطلان للخلاف اصلاً . فاذا تقرّرت هذه الجملة وكان المعلوم ان القديم جل وعز لو قدر مرئياً لما صحّ تعلق الادراك به على شي من الصفات[٦] التى قد ذكرناها لمشاركة غيره فيها فى الاصل وما يختص به من الوجوب هو بما[٧] لا يدخل تحت الادراك لانه يرجع به الا[٨] انه كان عليها من قبل او سيكون او ان زواله عنها لا يصُح او ان ضدّه لا يصُح عليه وشي من هذا لا يتناوله الادراك . وانما يتناوله على صفة هي حاصلة ثابتة فى الحال فيجب ان لا بدّ من صفة اخرى على ما ذكرناه . وهذا القياس مستمر . فان هذه الحوادث وان كان الادراك لا يتناولها على صفتها الذاتية فليس يخرج عن[٩] ان يتناولها على صفة ليست لمخالفتها فالبابُ يطرد[١٠] .

وبهذين الطريقين اثبت «ابو هاشم» هذه الصفة . **احدهما** انه لا بدّ من ادراكه[١١] على صفة لو ادرك لما ادرك الا عليها . **والثانى** انه اذا لم يكن بدّ من وقوع المخالفة ولم يصُح وقوعها بمجرّد هذه الصفات ولا بكيفيتها فليس الا طلب صفة اخرى . وربما قال مع هذا انه تعالى يخالف ما خالفه بكونه قديماً وقادرًا وعالماً وحيًّا لان غيره لا يستحقها على هذا الوجه . ولان استحقاق ذلك ينبى عن استحقاق الصفة الذاتية فما اقتضى ان لا تثبت لمخالفهُ تلك الصفة يقتضى ان لا تثبت هذه الصفات على هذا الوجه لغيره لان وجوبها طريق الى تلك الصفة ولا يجوز اختلاف طريق الاستدلال بالادلة . ويشير الى ان كلام من تقدم من الشيوخ يوافق ذلك وان كانوا لم يفصّلوا القول فيه تعالى[١٢] على هذا الحدّ وغير جايز ان يقال : هلا كان الذى به تقع المخالفة كونه قادرًا لنفسه لان هذه صفة لا يشاركه فيها غيره بل ما يستحقه احدنا مخالف لما يستحقه هو من حيث لا يقع الاتّفاق فى هذه الصفة اصلاً فيخالف كونه عالماً فانه قد يقع فيه الاتّفاق وكونه حيًّا موجودًا لا بدّ من الاتّفاق فيهما . وذلك لانه لو كان الخلاف مقصورًا على هذه الصفة لما صحّ فيها ان تكون مشروطة ولا فى حكم

---

١) ى : بان . — ٢) ت : في . — ٣) ى : احداها . — ٤) رق: قدر. — ٥) ق : وفي بطلان . — ٦) ق: الصفات له . — ٧) رق ى: مما . — ٨) ى : الى . — ٩) ت : — عن . — ١٠) ق ى: مطرد . — ١١) رق ى: اثباته . — ١٢) رت ى: — تعالى .

المشروط[١] بغيرها لان هذه سبيل الصفة التى يكون الخلاف مقصوراً عليها كما نقوله فى كون الجوهر جوهراً. ومعلوم فى كونه قادراً انه فى حكم المشروط[٢] بكونه حياً موجوداً فبطل ان يكون طريقاً للخلاف بينه وبين غيره. ولولا ذلك لكان كونه قادرا فى حكم المترتّب[٣] على وجوده مع ان كونه موجوداً على هذا الموضع فى حكم المترتّب[٤] على كونه قادرا. وهذا يوجب ترتّب كل واحد منهما على الآخر وفيه ترتّب الشي على نفسه.

فان قيل فان كنتم على الصفات التى للاجناس[٥] تعتمدون فقولوا بان القديم تعالى مخالف بتلك الصفة وبهذه الصفات ايضا كما ثبت مثله فى الجوهر واللون وغيرهما لانهما يخالفان بكونهما جوهرين سوادين وبالصفة التى يتجدّد لهما عند الوجود.

قيل له الفرق بينهما من وجهين **احدهما** ان هذه الصفات التى يتجدّد للحوادث عند الوجود تجرى مجرى صفات الذوات فى باب[٦] انه لا يشاركها مخالفها فيها فامكن وقوع المخالفة بالجميع على حدٍّ واحد. وليس هكذى الصفات المقتضاة عن صفة ذاته جل وعز لانه قد شاركه فيها غيره فبان احدهما من الاخر. **والثانى** ان هذه الذوات تخالف مخالفها فى كل حال بصفة ذاتية دون هذه الصفة التى تثبت تارة وتزول اخرى وحال القديم هذه الحال فى وجوب كونه مخالفاً لغيره فى كل حال فوجب ان يكون لصفة واحدة يُخالف كما ثبت مثله فى هذه الحوادث. فهذه طريقة القول فى هذا الفصل.

فصلٌ

فاما ما ذهب اليه «ضرار»[٧] من اثبات ماهية لا يعلمها الا الله وقوله انه اذا راى[٨] فى الاخرة يرى عليها. فالذى اداهُ الى ذلك قوله انه قد اتّفقت الامة على انه تعالى اعلم بنفسه منّا فلو لم تكن الا هذه الصفات التى عرفناها لما صحّ هذا الاجماعُ فيجب ان تكون هناك[٩] صفة اخرى غير هذه الصفات. وربما يجعل الوجه فى كونه اعلم بنفسه منّا انه تعالى فى كونه عالماً بهذه الصفات فى حكم من يجد من نفسه كونه عالماً ومريداً ومدركاً وما شاكل ذلك فكما انه يجد لنفسه مزية على ما يعرفه غيره منه من هذه الصفات لا سيما اذا كان الغير يعرف كونه على هذه الصفات بدلالة وهو يجدها من نفسه من دون دلالةٍ فكذلك يجب فى القديم تعالى. ولن يتم ذلك الا بما قلتهُ من الماية.

١) ى: مشروطة. — ٢) ر: المشترط. — ٣) رق: المرتب. — ٤) رق ى: المرتب. — ٥) ت يضعها بعد تعتمدون. — ٦) ق: — باب. — ٧) «ضرار» هو ضرار بن عمرو وهو رائس فرقة من المجبرة وظهر في ايام واصل ابن عطاء في البصرة. — ٨) ى: رءى؛ ر: روى. — ٩) ر: — هناك.

والاصل فى ابطال هذه المقالة[١] ان اثبات صفة له تعالى[٢] من دون دلالة الفعل عليها بنفسه او بواسطة تؤدّى الى الجهالات وتقتضى ان لا نقتصر على ماىية واحدة دون ماىيات كثيرة . ومعلوم ان الفعل بمجرّده او بوقوعه على وجه دالّ على كونه قادرًا وعالمًا ومريدًا وكارهاً وبواسطة دالّ على كونه حيًّا موجودًا وبواسطتين على كونه مدركاً . ومتى كانت هـــذه الصفات واجبة له دون غيره انبأ ذلك عن اختصاصه بصفة ليست الا له على ما اثبته « ابو هاشم » رحمه الله . فان كان «ضرار» حيث قال بالماىية يرجع[٣] الى ما يقوله « ابو هاشم » فالمعنى صحيحٌ والعبارة فاسدة لانه لا يقال فى الله تعالى[٤] ما هو من حيث انه[٥] يقتضى امكان الاشارة الى صفة من صفاته يكون مُنبئاً على ما لم يذكره كما يقول : ما عندكم فيقول ثوب او سيف[٦] او غير ذلك ويجرى[٧] هذا مجرى الكيفية لانها تستعمل فى الهيئات والصور والكمية لانها تُستعمَل فيما تدخله الزيادةُ والنقصانُ ولكن المعلوم من حال « ضرار » انه غير قاصد الى ما قصده « ابو هاشم » . ألا تراه يقول : لا يعلمها الا هو . وليس هذا مذهب « ابى هاشم » وقد تَناقَضَ فى ذلك ايضا من حيث اثبته فى الآخرة مرئياً عليها فلا بدّ من ان يعلمه غيره عليها . وعلى انه اذا صحّ فيه ان يعلم نفسه عليها صحّ ان يعلمه غيره عليها باعلامه اياه والا خرج عن صحّة كونه معلوماً له ايضا .

فان قال اردت بذلك[٨] الصفة التى اثبتها « ابو هاشم » فانه تعالى يعلم من حكمها ما لا نعلمه[٩] نحن .

قيل له ليس الامر كما[١٠] قدرت لانه لا متعلق لهذه الصفة فيكون جل وعز عالماً منها ما لا نعلمه وانما حكمها وجوب الصفات الاربع عنها . وهذا مما قد عرفناه ايضا . وعلى انه اذا اراد هذا المعنى فحاله جل وعز فى كونه قادرًا وعالمًا ومريدًا ومدركاً كحاله فى تلك الصفة فهلا جعل لكونه قادرًا ايضا ماىية ولكونه[١١] عالماً مثل ذلك ؟ فبطلت هذه المقالة اصلاً . والذى حكيناه عنه لو اوجب اثبات ماىية واحدة لأوجب اثبات ماىيات كثيرة . فان الانبيآ عليهم السلام[١٢] موصوفون بانهم اعلم بالله منّا وكذلك المليكة . واحوال العلمآ فى ذلك مختلفة . فذلك اذًا محمول على انه تعالى يعلم من حال مقدوراته ومعلوماته ومدركاته ومراداته ومكروهاته ما لا نعلمه . فانا انما نعلم على طريق الجملة انه عالم بما لا يتناهى وقادر على كل جنسٍ ومن كل جنس على ما

---

١) ق : — المقالة . — ٢) ت : — تعالى . — ٣) رت : رجع . — ٤) رت : — تعالى . — ٥) رق ى : — انه . — ٦) ق : توب او سيف . — ٧) ق ى : جرى . — ٨) رق : بتلك . — ٩) رق ى : نعرفه . — ١٠) ر : على ما . — ١١) ق : بكونه . — ١٢) رت ى : — عليهم السلام .

لا يتناهى ومدرك لكل المدركات ومريد لافعاله ولما[1] امر به. ثم لا طريق لنا الى العلم بتفاصيل ذلك. فلما دخلته طريقة من الاجمال امكن ان يقال فيه جل وعز انه اعلم بنفسه منّا. واما وجدانه من نفسه هذه الصفات فهو ابعد لانه ليس من صفاته ما يمكن وجدانه من النفس الا كونه مريداً وكارهاً ومدركاً وقد ذكرنا في ذلك انه يعرف من تفاصيل احوالها ما لا نعرفه فبطل ما قالوه.

١) ق: ما.

باب في تمييز هذه الصفات وأحكامها

اعلم ان الذوات[1] تتميز عن غيرها بالصفات. وسوا فى[2] ذلك ما عرف من الذوات ضرورة او بدلالة لانه ان ادرك فلا بدّ من ادراكه على صفة وان عرف بدلالة فلا بدّ من تمييزها عما عداها من اختصاصها بصفة ليست لما خالفها وكما ان هذه حالة الذوات فالصفات انما تتميز عن غيرها بالاحكام فلا يحصل العلم بالصفة على طريق[3] التفصيل والتمييز بينها وبين غيرها الا بعد ان نعلم حكمها. وهذا مستمرّ جار على طريقة واحدة الا فى الصفة التى نعرفها ضرورة او نجدها من انفسنا اوكان العلم بها حقّها[4] ممكناً من دون العلم بحكمها. وان كان بدلالة فلا نحتاج فى كشفها وتمييزها عن غيرها الى معرفة حكمها. فان لم تكن الحال كذلك فلا بدّ فى تمييزها مما ذكرناه[5] من ايراد القول فى حكمها لتظهر الصفة.

فاذا تقرّرتْ هذه الجملة كان الحكم الراجع الى كون القادر قادرًا هو صحة الفعل وبهذا الحكم تنكشف هذه الصفة وهو حقيقة لها فلا يكون قادرًا الا مع صحّة الفعل ولا يصُح الفعل الا وهو قادرٌ. وعلى هذا اوجبنا صحّة الفعل منه تعالى فيما لم يزل لكونه قادرًا لم يزل وانما يحيل الوجود وهذا الحكم فينا لا بدّ من اشتراطه بزوال الموانع لامر يرجع الى انا قادرون[6] بقدرة. فاما القديم تعالى فلا يحتاج فيه الى هذا الاشتراط لكونه قادرًا لنفسه والمنع عليه مُحَالٌ. فحلّ ذلك محلّ كونه مدركاً لانه لا يقال: اذا كان تعالى حيًّا والمدرك موجود والموانع زايلة وجب كونه مدركاً وان كان فى احدنا بذكر ذلك لكون احدنا حيًّا بحيوة ولكونه محتاجاً فيما يراه الى حاسّة. ربما ثبتت[7] فيها موانع وربما انتفت. فهذا حُكم كونه تعالى قادرًا[8]. ولا بدّ من ان يقدر على كل جنس[9] ومن كل جنس على ما لا غاية له ولا حصر وان نقدر فى كل حال على مثل ما قدر عليه اوّلا ما كان للشي مثل وليس هذا بمقصور[10] عليه دون غيره من القادرين كما ان كونه قادرًا على الشي وعلى[11] ضدّه ليس بمقصور عليه دون غيره.

---

١) ر: الذات. — ٢) ق: من. — ٣) ق ى: طريقة. — ٤) ر: على حقها. — ٥) ق: ذكرنا. — ٦) ر: قادر. — ٧) ق: ثبت. — ٨) ق: قادرا له. — ٩) ق: — على كل جنس. — ١٠) ر: المقصور. — ١١) ر ق ى: — على.

فاما ان قيل : هل[١] يثبت[٢] كونه قادرًا على ما اوجده فيفارق فى ذلك حاله لحالنا فى كوننا قادرين او يزول كونه قادرًا على ما اوجده ؟

فالاصل فى ذلك ان مقدوره جل وعز على ضربين . **احدهما** لا يصُح اعادتُه بعد وجوده وعدمه . **والثانى** يصُح فيه الاعادة عند الاعدام . والاوّل ربما كان مما لا يبقى وربما كان مما يبقى ولكن يكون متولّداً فيمتنع على كل حال فيه الاعادة فما هذا حكمه فكونه قادرًا عند وجوده يزول لانه اذا لم[٣] يصح منه من[٤] بعد ايجاده فلا وجه لثبوت كونه قادرًا عليه . واما الضرب الثانى فكلام « شيوخنا » على مـــا حكيناه[٥] عنهم فى الكتاب يقتضى ان كونه قادرا يزول بوجوده كما يزول ينقضى ما ينقضى ولكن الاولى هو خلاف ذلك . بل يقال ان الصفة تكون ثابتة على حديثاتها فى الاوّل ولكن الشرط فى صحّة ايجاده لها عدمها لما كان ايجاد الموجود ممتنعاً . وليس من حكم كون القادر قادرًا الا ان يتاتى منه ايجاد ما قدر عليه على وجه ما دون ساير الوجوه . فعلى هذا يُوصف احدنا وهو بالبصرة بالقدرة على الوقوف نعرفه ولا يجب ان يتاتى ذلك منه على كل حال بل يكفى تاتيه فى بعض الحالات . وعلى هذا يصُح فى الممنوع ان يقال انه قادر لانه كان يتاتى منه ايجادُ هذا الفعل لولا هذا المنع . وان كنّا عند التحقيق نقول : اذا حدث المنع فقد خرج عن كونه قادرًا على ايجاد ما هو ممنوع منه و[٦]لكنه يبقى قادرًا على امثاله . وفى الاصل لا يرد المنع الا على من هو قادر فيفارق قولنا فى ذلك قول « المجبّرة » ان الممنوع هو العاجز الذى لم يكن قادرًا قط على ما صار ممنوعاً منه .

واذا ثبتت هذه الجملة صحّ لنا ان نقول ان كونه تعالى قادرًا يستمرّ وان وُجد مقدوره لانه لو عُدِمَ لصحّ منه ايجاده وان[٧] لم يصُح ايجاده الآن فلان ايجاد[٨] الموجود محال فهذا هو الاولى فى ذلك والله اعلم به .

فاما حكم كونه عالما فهو صحّة ايقاع ما علمه محكما اذا كان قادرا عليه او يجعل الاحتراز بقولك اما على التحقيق او على ضرب من التقدير . فانه قد يكون الجز الواحد من الفعل معلوماً له او[٩] اكثر من ذلك وايقاعه على جهة الاحكام يتعذّر الا بضمّ غيره اليه . فيكون ذلك متاتياً على ضرب من التقدير وهو ضمّ غيره اليه وفعل غيره لو قدر عليه لامكنه ايقاعه محكماً . فلا شي مما نعلمه الا ويتاتّى فيه هذا الوجه . فصار هذا الحكم مما نعلم به كونه عالماً وبه تنكشف هذه الصفة كما انكشف كونه قادرًا

---

١) ق : هلا . — ٢) ق ى : ثبت . — ٣) ى : — لم . — ٤) ق : — من . — ٥) رق ى : حكاه . — ٦) ت : — و . — ٧) رقى : اذا . — ٨) رق ى : وجود . — ٩) ق : اذ .

بصحّة الفعل . ولكن بين الامرين فُرقان . فان كونه قادرًا لا يعلم[1] الا بصحّة الفعل وليس هو مما[2] يوجد من النفس ولا اليه طريق فى الاستدلال سوى صحّة الفعل . وليس كذلك كونه عالماً . فانه تارة يعرف بصحّة الفعل المحكم . وتارة قد يوجَد من النفس . فانه قد يعرف الانسان بسكون نفسه فى بعض الاشيا ضرورة . وقد عرف نفسه معتقدة فى كل حال ضرورة . فقد صار له طريق يعرف به نفسه عالما من دون التعرّض للفعل للمحكم وقد يمكنه معرفة الغير عالما بالفعل الذى لا يعدّ محكماً وهو العلم الحاصل فينا من جهته تعالى لانه وان كان جزًا واحدًا دلّ على انه تعالى عالم والاحكام انما تظهر فى افعال كثيرة . واذا اجرى العلم مجرى الفعل المحكم فلِم[3] ذكرناه من وقوعه عن العالم دون غيره . وهذه طرق[4] وان صحّت فللطريق الاول مزية على ساير الطرق لانك تعرف به كون نفسك عالماً وكون غيرك عالما وما يرجع فيه الى الوجدان من النفس لا يتاتى فيه ذلك . وكذلك اذا[5] راعيت وقوع العلم عنه فانما يتاتى ذلك فى الله عز وجل خاصةً . ثم لابدّ من تقدم العلم بكون غيره عالماً وان كان معلوماً بطريق اخر . والطريقة المشهورة لا تفتقر فيها الى العلم بكون احد من الاحيآ عالماً لانك اذا عرفت صحّة الفعل المحكم من قادر دون غيره عرفتَه عالما وان لم تراع كون احد من العالمين عالماً . وليس هكذى الحال فى الطريق الاخر . فاما الذى عدّهُ فى احكام كونه عالما من حُسن افعال لولا كونه عالماً كان لا يحسن . وانما[6] اراد ما يتعلّق بكونه تعالى عالما من جميع الوجوه والا فما يجعل حكما لصفة من الصفات فلا تدخله طريقة الحُسن والقبح . وانما يُرادُ ما لولاه كان لا يحصل اصلاً .

فاذا كان كذلك قلنا : لولا كونه تعالى عالماً لما حَسُنَ التكليف لان حُسن التكليف موقوف على علمه بانه توفّر على المطيع الثواب فلا بدّ من علمه بقدر الثواب وبانه يُوفّره لا محالة . وكذلك الحال فى الالام وما يثبت فيها من الاعراض . وهكذى الحال فى العقاب الذى يُوفّره لانه ما لم يكن عالماً بمقادير ما يستحقّ على كل فعل من الافعال القبيحة قبحت منه المعاقبة . وكذلك فما لم يعلم ان هذا المُعاد هو زيد دون عمرو لم يحسن منه ان نثبته او نُعوّضه او نعافيه وكل ذلك مما لا بدّ منه فى احكام كونه عالماً على ما قلناه .

فاما حكم كونه موجودًا فهو ظهور احكام الذوات لانه موقوف على الوجود[7] فما لم يكن موجودًا لا يثبت الصفات المقتضاة ولا يثبت الاحكام الراجعة اليها فكأن

١) رق : يعرف . — ٢) ق: ما. — ٣) رت ى: فلما . — ٤) ق: الطرق . — ٥) رى : فاذا . —
٦) ق ى : فانما . — ٧) ر: الوجوب .

الذات تكون معلومة قبل العلم بوجودها . وانما نعلم هذه الاحكام له عند الوجود ولا يصُح لولا الوجود ولا فرق فى هذا بين ساير الموجودات على ما سلف القول فيه .

واما كونه قديماً فليس بصفة زايدة على كونه موجوداً وانما هو كيفية فى صفة الوجود فانما يمكن فى حكمه وهو كيفية فى[١] هذه الصفة ان تثبت كيفية فى هذه الصفات التى تقف على الوجود فتجعل حكم كونه قديماً انه لولاه كان لا يستحقّ هذه الصفات ويصُح ان نجعل استحالة امور كثيرة من حكم كونه قديماً على ما اشار اليه فى الكتاب كنحو استحالة احكام الحوادث عليه من الجسم والروئية والحاجة وغير ذلك لانك ترجع فى دفع كل ذلك الى[٢] انه قديم ولا يدفعه بكونه موجوداً . فلا نقول : لا تصُح الحاجه عليه لانه يقتضى زواله عن الوجود وكذلك فى كل ما شاكل ذلك . فهذا هو الذى يمكن ذكره فى هذا الباب .

فاما كونه حياً فحكمه تارةً يكون مشروطاً وتارة لا يكون مشروطاً. اما فى القديم فان كونه حياً يصحّح كونه عالماً قادراً من دون شرط او ما يجرى مجراه . ويصحّح كونه مدركاً بشرط[٣] وجود المدرك ولكن تأثيره فى هذا الباب مختلف فانه يوجب كونه مدركاً ووجوب كونه قادراً وعالماً لما هو عليه القديم فى نفسه . وكما ان كونه حياً يصحّح هذه[٤] الصفات فهو مصحّح لكونه مريداً وكارهاً وان كان الوجوب والحصول يقف على وجود الارادة والكراهة فهذه حالة فيما يصحّحه فى القديم تعالى .

فاما فى احدنا فانه يصحّح كونه حياً كونه عالماً وقادراً ولكن بشرط البنية وسلامة القلب ويقتضى كونه مدركاً مع شروط كثيرة . وكذلك كونه مريداً وكارهاً جار مجرى كونه عالماً وتصحيحه لكونه جاهلاً او عاجزاً او مشتهياً او نافراً هو بشرط ان لا يجب كونه عالماً ولا قادراً وان[٥] تجوز عليه الزيادة والنقصان . وقد عُدّ فى احكام كونه حياً صحّة الحاجة او امتناعها لانه لولا كونه حياً لأمتنع كلى الامرين على الحي .

فاما كونه مدركاً فقد حكى فى الدرس ان فى كلام « ابى عمر الباهلي »[٦] تصريحاً بان حكمه كونه عالما بالاشيا على طريق التفصيل وإنه لولا كونه مدركاً لما صحّ علمه بها مفصّلاً بل ربما جعل كونه عالما بالاشيا مفصّلا دلالة كونه مدركاً . ونحو ذلك يجرى « لابى علي » رحمه الله وغيره . ولكن هذا بعيد لانه ليس كونه عالماً من كونه

---

١) ى : — في . — ٢) ت : الا . — ٣) ق : لشرط . — ٤) رق: مصحح هذه . — ٥) ى : وان لا . — ٦) وهو ابوعمر سعيد بن محمد الباهلي من المعتزلة وهو تلميذ لابي علي الجبائي ويذكره المرتضى ووفاه في البغداد في ايام المقتدر .

مدركاً بسبيل فلهذا قد يدرك المدرك ما لا يعلمه وليس الادراك بمعنى فيجعل كونه عالما مما يوجبه وان كان لو ثبت معنىً لكانت الصفات لا توجب الذوات اصلاً . فكيف يصُح ـ والحال ما قلناه ـ ان نجعل كونه عالماً من حكم كونه مدركاً ؟ وانما شاع في احدنا ان يكون كونه مدركاً موصلاً الى كونه عالماً لان الادراك طريق فينا للعلم[1] بالمدركات والقديم تعالى ليس بعالمٍ بعلمٍ ولا كونه عالما بمقصور على ما يدركه .

ولما اعترض رحمه الله هذه الطريقة جعل حكم كونه مدركاً على ما ذكره[2] في الكتاب كونه غنياً . وتحقيق ذلك ان زوال الحاجة انما يصُح عن المدركات كما ان ثبوت الحاجة انما يكون الى المدركات فلو لم يكن مدركاً لاستحال وصفه بالغنى[3] كما يستحيل وصفه بالحاجة . وهذا كما قال : لولا ان من حق"[4] حكم الصفة ان لا تتقدم الصفة وانتفا الحاجة عنه كان فيما لم يزل وكونه مدركاً حاصل فيما لا يزال الا ان يجعل حكم كونه مدركاً اذا حصل وحصلت المدركات كونه غنياً عنها . ويجعل فيما[5] لم يزل مما كانت الحاجة عليه ممتنعة لاستحالة وجود ما يصُح الحاجة اليه فيستوى في الاستحالة وان كان في احدى الحالين لزوال الشهوة والنفار[6] عما يصُح ان يشتهي وينفر الطباع عنه . وفي الثاني لفقد ما يصُح تعلق الشهوة به والنفار عنه . ولك ان تقول : اذا دلّت الدلالة على هذه الصفة ولم تكن معرفة حكمها طريقا الى معرفتها فلا ضَيْر في ان تعرف حكمها . وانما الممتنع ان لايكون الى معرفة الصفة طريق الا حكمها ثم لا يعرف الحكم فيها . وهذا كله كلام في حكم كونه تعالى مدركاً .

فاما حكم كوننا مدركين فظاهر فانه لكونه مدركاً ما يثبت ملتذّاً والماً ولكونه مدركاً ما يقوى علمه بالمدركات فيصير طريقاً الى العلم بها وفايدة جعلنا اياه طريقاً انه يقوى العلم عليه حتى يتَبْعُد عن اعتراض الشبهة عليه وينجلى لاجله العلم وترجع بالجلا الى ما يجده[7] احدنا من نفسه . وغير جايز ان نجعل كونه مدركاً من حكمه ان يتعلّق بالشي على اخص صفاته فيستوى بين الشاهد والغايب لانا في ان نبين ان الصفة التي[8] لا تتعلّق بالشي الا على اخص صفاته ما حكمها .

وبعدُ فكان لا يصُح ان يكون غير هذه الصفة تساوى هذه الصفة في هذا الحكم لان هذا طريق ما كان من احكام الصفات . ومعلوم انه قد يتعلّق كونه

---

١) رق : الادراك فينا طريق للعلم . — ٢) ر : دشره . — ٣) رت : بالغنا . — ٤) ق ى : — حق . — ٥) ر ى : ما . — ٦) في ى اضطراب في قراءة هذا السطر . — ٧) ت : يجد . — ٨) رق : — التى .

عالما باخصّ صفاته كما يتعلّق كونه مدركاً باخصّ صفاته . فكيف يجعل من حكم كونه مدركاً ذلك ؟

فاما حكم كونه مريدًا و[1] كارهاً فظاهر لان لاجل كونه مريدًا يصُح اختصاص افعاله بوقوعها على وجوه دون وجوه غيرها[2] وقد ثبت[3] ذلك فى الخطاب وقد ثبت فى غير الخطاب من نحو الالام والتعويض والاثابة والعقاب وغير ذلك لان كل هذا تتغيّر احواله بالقصود . واما فى كونه كارهاً فلا حكم له يرجع الى فعله الا ما يتعلّق بالنهى والتهديد فلولا كونه كارهاً ما صحّ ان يكون ناهياً ولا مهدّدًا . وفى فعل غيره تجرى عليه اوصاف لكونه تعالى كارهاً لان كونه كذلك يؤثر فيه نحو قولنا فى الفعل انه معصية وكبيرة وكفر وغير ذلك لانه يُنبى كله عن كراهته تعالى كما ان قولنا طاعةٌ وايمانٌ واسلامٌ وغيرهما يُنبى عن انه تعالى مريد .

فاما ما عليه تعالى فى ذاته فمن حيث الاشتراك تمكن الاشارة اليه[4] فى حكمه الا الى وجوب هذه الصفات الاربع من كونه قادرًا وعالماً وحيّاً وقديماً ومن وقوع المخالفة بها وانه لو قدر مدركاً لادرك عليها . ولما ذكر فى الكتاب هذا الفصل سأل نفسه فقال : هلا وجب ان يكون وجوب كل واحدة من هذه الصفات لاختصاص الذات بصفة على حدّة لان الطريق الى اثبات واحدة طريق الى اثبات صفات كثيرة وهذا يوجب ان تكون له تعالى صفة فى ذاته لكونه عليها يجب كونه قادرا وصفة اخرى لكونه عليها يجب كونه عالماً ثم كذلك . وكان رحمه الله يحكى ذلك عن بعض اصحابنا ولكنه كان لا يسمّيه ووجدت بخطه ايضا غير منسوب الى اكثر مما ذكرته . والذى يبطل ذلك ان الذى لا بدّ منه هو صفةٌ واحدة وانما تتعدّى الى ثانية وثالثة اذا امتنــع ان يكون للصفة الواحدة اكثر من حكم واحد . وهذا غير[5] منكر فى كونه حيّاً وفى تحيّز الجوهر فيجب ان يكتفى بهذه الصفة الواحدة وان يسند وجوب هذه الصفات اليها فقط .

---

١) ى : او . — ٢) ت :— غيرها؛ رى : — وجوه. — ٣) ق : يثبت . — ٤) ق : فن حيث كان لا متعلق له لم تكن الاشارة في حكمه؛ رى: فن حيث لا متعلق له لم تمكن الاشارة في حكمه . — ٥) ت : — غير .

باب في ترتيب العلم بهذه الأحوال

اعلم ان هذه الصفات على ضربين احدهما ان تدخلها طريقة الترتيب[1] حقيقة . والثانى ان لا يقع فيها ترتيب ولكن يثبت فيها ما يجرى مجرى الترتيب . وانما قيّدناه بهذا التقييد لان الترتيب يقتضى تقدّماً وتأخّراً وصفاته جل وعز مما هو عليه فى ذاته وما هو مقتضى عنها لا يتأخّر البعض عن البعض . وانما الترتيبُ فى الحقيقة يجرى بين بعض الصفات وبين بعض مما هو خارج عن ذلك فما عليه فى ذاته ليس يترتب[2] على غيره ولا هو فى حكم المترتّب على غيره والوجود فيه وان لم يكن فى حكم المترتّب[3] على شى من هذه الصفات بل هذه الصفات فى حكم المترتّب[3] عليه فهو فى حكم المترتّب[3] على ما هو عليه فى ذاته وكونه حيّاً فى حكم المترتّب[3] على الوجود وما هو عليه فى ذاته وكونه قادرًا عالماً فى حكم المرتّب[4] على كونه حيّا و[5]موجوداً . فاما كونه مدركاً فهو مرتّب على كونه حيّاً موجوداً[6] وكونه مريداً و[7]كارهاً موقوف على وجود الارادة والكراهة وعلى كونه حيّاً ايضا هذه حال صفاته جل وعز . وكما ان لها ضرباً من الترتيب فللعلم بها ضرب آخر من الترتيب .

والكلام ها هنا على ان الطريق اليها الدلالة . فاوّل ما نعلم من صفاته كونه قادرًا ثم يمكن ان نعلم وجوبه له فيستدل به على ما هو عليه فى ذاته لان كل واحدة من هذه الصفات كصاحبتها فى صحّة التوصّل بها الى ما هو عليه فى ذاته عند العلم بوجوبها له . ومن ها هنا تقوى الشبهة فى قول من يقول : يجب ان يكون تعالى على صفة لكونه[8] عليها يجب كونه[9] قادرًا . ولصفة اخرى يجب كونه عالماً . ثم كذلك فى كل الصفات . وكما يمكن ذلك فقد يمكنه للاستلال[10] بكونه قادرًا على كونه موجوداً . ثم اذا عرف انه قادرٌ لنفسه عرفه قديماً وقد يمكنه ان يعرف بعد معرفة كونه قادرًا كونه حيّاً ويمكنه ان يعرفه عالماً . فاما كونه مدركاً فلا بدّ من تأخّره عن العلم بكونه حيّاً . والعلم بكونه مريداً وكارهاً يتأخّر عن العلم بكونه عالماً وبكونه

---

١) رى : من الترتيب . — ٢) ق : بترتيب . — ٣) رى : المرتب . — ٤) ق : المترتب . — ٥) رق ى : — و . — ٦) رق ى : — موجودا . — ٧) رق ى : — و . — ٨) ق : بكونه . — ٩) ق : بكونه . — ١٠) ى : الاستدلال .

حيّاً بل عن العلم بحكمته وعدله . فهذه حال هذه الصفات . وقد مضى طرف منه فى غير هذا الموضع . واعلم ان اثباته تعالى على هذه الصفات فرعٌ على كونها فى انفسها معقولة لان ايراد الدلالة على ما لا يعقل لا يصُح وكونها معقولة هو من الشاهد . فلهذا يُعدّ الكلام فى صفاته تعالى من باب الاستدلال بالشاهد على الغايب فاتبعه بباب يتضمّن ذلك .

باب في الاستدلال بالشاهد على الغايب

اعلم ان هذا باب كبير قد كثر كلامُ الناس فيه ولعل كثيرًا ممن ضلّ كان سبب ذلك انه استدلّ بالشاهد على الغايب فيما هو خارج عن الباب فيه . و« لابى الحسين الخياط »[1] رحمه الله فيه كتاب و « للشيخين »[2] رحمهما الله فيه ايضا كلام متفرّق . وقد ذكر « ابو هاشم » فى اوّل « العسكريات »[3] فى ذلك مسيلة . والذى كان يجرى فى الكتب انه انما يكون الاستدلال بالشاهد على الغايب فى وجهين . **احدهما** للاشتراك فى الدلالة . **والثانى** للاشتراك فى العلّة . وكان « ابو هاشم » يجعل ذلك استدلالا بالمعلوم على ما لا يعلم ولكن هذا الاطلاق يقتضى فى كل استدلال انه استدلال بالشاهد على الغايب لان الدليل ابدًا معلوم والمدلول غير معلوم . ولا شبهة فى ان العلمآ قد خصّوا بذلك بعض ضروب الاستدلال دون بعض . وقد اشار فى الكتاب فى اثنآ الكلام الى[4] انا نسمّى المعلوم شاهدًا . وما ليس بمعلوم غايباً اصطلاحاً منّا .

والاولى فى هذا الباب ان نجعل هذا مخصوصا بالاستدلال بالمعلوم فيما ثبتنا على ما هو غايب عنّا اذا كان الغايب لا يمكن معرفته ابتدا الا بطريقة البنآ على الشاهد وان نثبت فى هذا الباب طريقة الاجزآ والجمل . فاذا ثبتت هذه الجملة فاما ان يكون ذلك من باب الاشتراك فى الدلالة وهو الذى اراده بقوله الاشتراك فى طريق معرفة الحكم واما ان يكون من باب الاشتراك فى العلّة واما ان يكون فيما يجرى مجرى العلّة. واما ان لا يكون هناك علّة ولا ما يجرى مجراها ولكن يتعلّق الحكم فى الشاهد بامرٍ ثم نوجد فى الغايب ما هو ابلغ من ذلك الامر . فالاوّل هو كالدلالة[5] على صفاته جل وعز لانه انما يجب كونه قادرًا لثبوت الطريق فيه وهو صحّة الفعل وهذه حال كثير من صفاته تعالى واكثر مسايل التوحيد تجرى على هذا الحد .

وللثانى هو الاشتراك فى العلّة كنحو ما نقوله فى حاجة المحدث منّا الينا لحدوثه

---

١) « ابو الحسين الخياط » هو من أحبار المعتزلة ومعلم للكعبي ووفاه في البغداد في سنة ٣٠٨ هـ–٩٢٠م. — ٢) «الشيخان» هما ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم . — ٣) راجع المكتوب اعلاه هاهنا في ص ا في رسم ٤ . — ٤) رق: — الى . — ٥) ق: الدلالة .

ثم يُقاس الغايب عليه فيجعل افعاله محتاجة اليه لحدوثها . وكثير من مسايل العدل يبنى على ذلك لانه فى صورة القياس فانك تبين انه لا يجوز ان يكون الله تعالى[١] فاعلا للقبيح بعلمه[٢] بقبحه وبغناه عنه وتردّه الى الشاهد . فيُبين ان العلّة فى احدنا فى ان لايختار القبيح حاصله فيه تعالى . وكذلك فيُبين ان الفاعل للظلم يستحقّ الذمّ وانه يقبح منه لكونه ظلماً فيُبين ان الغايب كالشاهد فى ذلك . والفرق بين هذا الوجه وبين الوجه الاوّل ان الوجه الاوّل قد صار نفس ما دلّ فى الشاهد دليلا فى الغايب لانك تستدلّ فى كلى[٣] الموضعين على كونه قادرًا بصحّة الفعل فيكون الحكم فى الموضعين معروفاً بدلالة . وفى الثانى نعرف الحكم فى الشاهد ضرورة ونحتاج الى الدلالة على العليل . ثم نردّ الغايب اليه للمشاركة فى العلّة ولما عرفت الحكم فى الغايب الا بهذا التعليل وبطريقة الردّ .

والثالث هو خارجٌ عن هذين الوجهين . وذلك هو فى ان نعرف ان لكون احدنا مريدًا حكما وقد عرفت نفس الصفة ضرورة فينا . ثم عند معرفتك بحكمها ومعرفتك بثبوت هذا الحكم فى الغايب اثبت الصفة فى الغايب فهو خارجٌ عن الوجهين الاولين لانك لم تسلك طريقة التعليل ولا كانت الصفة فى الشاهد معروفة بالطريق الذى عرفتها فى الغايب بل عرفت فى الشاهد ضرورة وفى الغايب بدلالة .

واما الرابع فهو على ما نقوله فى حُسن تكليف من يُعلم من حاله[٤] انه لا يقبل بان يقال : قد ثبت فى الشاهد ان العلم والظنّ يستويان فى كل ما طريق حسنه المنافع ودفع المضارّ بل اذا حسن مع الظنّ والعلم اقوى منه . فيجب ان يحسن مع العلم . ثم نقول فاذا كان تقديم الطعام مع غلبة الظنّ ان الجايع لا يتناوله احسن ففي[٥] العلم اولى ان يحسن لانه ابلغ منه فى معناه . فهذه طريق الاستدلال بالشاهد على الغايب .

فاما ما سأل نفسه عنه بعد ذلك من انه هل يجب ان يكون لكل ما نستدلّ عليه اصلٌ ضرورى يردّ اليه ؟ واشار الى خلاف بعض الشيوخ فيه فهي المسيلة المعروفة التى حكاها[٦] « ابو هاشم » فى « الجامع الصغير » عن نفسه وعن «أبي علي» انه لا يجب ان يكون لكل علم مكتسب اصل ضرورى يُردّ اليه وان كانت اصول الادلة لا بدّ[٧] من ان تكون معروفة اضطرارًا ولكن الغرض ان مثل الحكم المعروف فى موضع بدلالة ليس يجب ان يكون معلوماً فى موضع آخر ضرورة بل الحال فى

١) رق ى: — تعالى . — ٢) رق: لعلمه . — ٣) ق: كلا . — ٤) رت ي: — من حاله . — ٥) ق: فع . — ٦) رق ى: حكي . — ٧) في ى كلمة غير مقروءة ولاحاجة اليها في سياق الكلام .

ذلك تختلف . وقال فى الكتاب ان هذا غير واجب كما ليس يجب فى الدليل ان يكون العلم بذاته ضروريا[١] او ان يكون موجوداً . والقصد بهذا مخالفة عباد فى الامرين وذلك مبين فى تعليق العمد .

ثم ذكر فى الكتاب ان الدليل يجب ان يكون فى نفسه[٢] فعلاً حادثاً على وجه ليثبت متعلّقاً بالمدلول وان كانت تسميته بذلك تفتقر الى امر زايد وهو القصد على ما بُيّن فى موضعه . ثم[٣] نقدر تقدير الحادث فى كل حال فيساوى الاوّل فى كونه دليلا كما نقوله فى الامر المقتضى مثل محيي الشجرة وعلى نحو هذا نصّ القرآن . وان كان ما نقراه فعلا للواحد منّا فانه جار مجرى فعل الله فكانه قد تجدّد حدوثه فى هذه الحال فصار فى دلالته كالاوّل الذى حدث وسمع من الله عز وجل . وفى كل واحد من ذلك يكون النظر فيه مؤدياً الى العلم وقد يقع النظر فيما لا يسمّى دليلا فى الحقيقة . وهو ما نسمّيه طريقة النظر لان النظر فى حال الشي لنعرف له حالا اخرى او حكما هو مما يُوصل الى العلم ولكنه لما لم يكن المنظور فيه غير المطلوب بالنظر لم نسمّه[٤] دليلاً فان من حكم الدليل ان يكون غيرًا للمدلول . والمعلوم ها هنا شي واحد وان كان على وجوه مختلفة[٥]. فهذا هو القول فى جملة ما يمكن الاستدلال به .

فصل

وقد[٦] ذكر فى هذا الفصل ما يصُح معه الاستدلال على الشي . وما معه يصُح التعليل وما هو الفايدة بالتعليل اما ما معه يصُح الاستدلال فهو ان يمكن اعتقاد ما نستدلّ عليه وان يكون من باب ما لا يعرفه المستدلّ اما ضرورة او بدلالة وان يُجد الى الدليل سبيلاً لانه قد يجوز ان يمكن اعتقاده ولا يعرفه اصلاً ولكن يتعذّر ايراد دلالة عليه من حيث يكون من الامور المغنية عنّا فلا يُوجد[٧] الى الدليل الذى يدلّ عليه سبيل . فمتى اجتمعت الشروط الثلاثة امكن الاستدلال وان افتقر صحّة استدلاله ونظره حتى يحصل له العلم الى ما هو مذكور فى موضعه من شرايط النظر . ثم يكون النظر فيما سبيلُه ما قدمناه هو على الوجهين اللذين ذكرناهما من طريقة النظر والدلالة .

واما صحّة التعليل فعلى ما اختاره فى الكتاب تثبت بعرضه على وجوه التعليل . فاذا قبل بعضها علمت انه معلّل ولا دلالة تقتضى فى كل حكم انه لا بدّ من صحّة التعليل فيه الا انه ليس ينكر فى بعضها ان يلجى ملجي الى التعليل او تدلّ دلالة

١) ق : ضرورة . — ٢) رق ى : في الاصل . — ٣) ى : ثم قد . — ٤) ر : نسميه (كذا) . — ٥) ق : مخالفة . — ٦) ت : — و . — ٧) ق : يكون .

عليه ولكن ليس لان هذا هو العبرة فى كل موضع . والذى يبين ذلك انه وان الجأ ملجي الى التعليل او دلّت دلالة على انه من باب ما يُعلّل لم يكن بدّ من عرض الحكم على كل وجه يحتمله . فاذا قبل البعض جعل معلّلاً به . فاذا لم يكن بدّ من ذلك فما الحاجة الى طلب ما يقود الى التعليل وهلا جُعل العلم الدالّ على كونه مُعلّلاً ما ذكرناه . ولهذا لو قامت دلالة على انه من باب ما يعلّل او يصُح تعليله ثم عرضه على ما يصُح تعليل الاحكام به فلم يقبل شيأً من ذلك لعرفته معلّلاً ولم تعرف علّته بعينها ولو كان هذا يَبعُدُ ذكره[1] فى العقليات ويتأتى فى الشرعيات اذا اردت معرفة العلل على التفصيل . ولا فرق فى ذلك ما يكون تعليلا[2] بعلّة موجبةٍ وبين ما يكون جارياً مجرى العلّة مما يجعل وجوهاً للافعال وما شاكل ذلك .

واعلم ان التعليل اذا لم يعدّ بفايدة على اصل الحكم او كمال الحكم فهو لغوٌ ولا غرض فى طلبه . وانما يجوز التعليل فيما يحصل عند التعليل به من الفايدة ما لا يحصل لولاه . فعلى هذا لا فايدة فى تعليل استحالة حلول العرض فى غير المحل الذى حلّه . ولا فايدة فى تعليل استحالة الفعل بالقدرة[3] فى حال وجودها لانك لو عرفت فى ذلك علّة لم يكن ليحصل لك من الفايدة الا ما قد حصل الآن . فما الوجه فى تعليله والحال هذه ؟ ونحو هذا من الشرعيات ان يقال : لماذى صارت الظُهر اربع ركعات لان تعليله لا يمكن ولسنا نريد[4] انه لا يمكن تعليل ذلك بالصلاح الذى هو جهة وجوبها ولكن الغرض ان يزيد المرعلى ذلك فيقول : ولماذى صار الصلاحُ متعلّقاً باربع ركعات دون الزايد عليها لان هذا مما لا سبيل الى تعليله . وان كنت لو عرفته لم يزد حالك على ما حصل عليه الآن . فصار ما لا يفيد فايدة لا[5] يعلل . وان كان ربما اختلف فقد لا تكون له علّة اصلاً وقد تكون له علّة ولكن طلبها يقبح فهذا حكم ما لا يفيد .

فاما ما يفيد من التعليل فهو اذا لم تمكن معرفة الاحكام الا بطلب علّة فيها وهذا نحو علمنا بقبح الكذب الذى فيه نفع او دفع ضرر لانه موقوف على التعليل . فما لم يعلّل قبح الكذب العارى من نفع ودفع ضرر لا يتمكن من معرفة قبح الكذب الذى فيه نفع او دفع ضرر . وقد تمكن معرفة الحكم من دون تعليل . ولكن تمام العلم بالحكم يقف على طريقة التعليل فيعلّل مثل ان نعلم حاجة المحدث الى محدث ثم يعلّل وجه الحاجة فيُبين انه الحدوث ليتكامل علمنا بحاجة الى محدث ولتتأتّى[6] من بعد طريقة الجمل والبنآ وليّعلم انه ليس يحتاج الينا من جميع وجوهه وصفاته .

١) ى : — ذكره . — ٢) ق : معللا . — ٣) ى : بقدرة . — ٤) ق : نعني . — ٥) ر : الا . — ٦) ى : ليتانا .

وقد يكون لوجه ثالث وهو لمعرفة تمام ما يتّصل بالحكم وذلك بان نعلم نفس الحكم وما بعد فى تمامه ولكن هناك لواحق تجب معرفتها ولا يتم ذلك الا بالتعليل . فانك اذا عرفت القديم جل وعز عالما فلا طريق لك الى ان تعلم انه عالم بكل معلوم على كل وجه يصح ان يعلم عليه وهكذى ما عداه من الاحكام الا بعد العلم بانه عالم لذاته . فتسلك طريقة التعليل ليثبت لك هذا العلم فهذا هو الواجب فى وجوه التعليل فى الاحكام . وليس المعتبر فى ذلك ما هو علّة[1] فى التحقيق بل ما يجرى مجراها بهذه المثابة.

---

١) ر: عليه .

بابٌ فى أنه تعالى عالم قادر لا لمعانى[1] بلْ لِذاتِه

هذا الباب كلام فى وجه استحقاق صفاته جل وعز . وجملة ذلك ان صفاته . اما ان تكون للذات على الحقيقة كما قاله « ابو هاشم » فى الصفة التى اثبتها . واما ان تكون مما يُذكر فيها انها للنفس ولكنها عنده رحمه اللهُ لما هو عليه فى نفسه نحو كونه عالماً وقادرًا وحيًّا وموجودًا . واما ان تكون لا للنفس ولا لمعنى مثل كونه مدركاً فان كان فى ذلك خلاف قد مضى ذكره . واما ان تكون لمعنى نحو كونه مريدًا وكارهاً وكل نوع من هذه الصفات يجرى عليه اسماً واوصاف والكل يجرى على حدٍّ واحد .

فانك اذا قلت : هو قادر لنفسه فكذلك تقول : هو عزيز لنفسه وقويّ لنفسه . واذا قلت : هو عالم لنفسه وكذلك عليم وخبيرٌ وما شاكل ذلك . وكذلك تقول[2] : هو راي وسامع ومُبْصرٌ لما له بصفة بانه مدرك . وهكذى القول فى الاوصاف التى تجرى على القديم تعالى من حيث كان مريدًا او كارهاً نحو كونه راضياً وساخطاً . فاما غير ذلك فهو معدودٌ فى صفات الافعال وان كان ذلك منقسمًا فربما افاد وقوع مجرّد الفعل نحو تسميتنا له بانه فاعل ومنه ما يفيد وقوع الفعل[3] على وجه نحو كونه محسناً ومتكلماً وجوادًا وغير ذلك . والكلام فى ان كونه مريدًا وكارهاً هو بارادة وكراهة موضعه عند الكلام فى العدل . وما كان من باب الافعال فنبين[4] فى مواضعه انه لا حال له بكونه فاعلا ولا متكلما . وما كان من باب كونه مدركاً وسامعاً ومبصرًا . ففيه الخلاف الذى حكيناه من قبل .

والذى هو المقصد بالباب هو مكالمة مَن يثبته تعالى على هذه الصفات الاربع لمعانٍ[5] نحو كونه قادرًا وعالماً وحيًّا وموجودًا . ولم يُحك عن احد الخلاف فى انه اثبته على هذه الصفات لمعان معدومة ولا محدثة الا فى كونه عالما فقط . وانما الخلاف فى انه هل يكون على هذه الصفات لمعانٍ قديمة على ما تقوله « الكلاّبية[6] » وان كانت

---

١) رى : لمعان . — ٢) ى : فتقول . — ٣) رى : فعل . — ٤) ق : سنبين . — ٥) ق : لمعنى . — ٦) « الكلابية » هي الفرقة ثابتة الحشوية ورئسها عبد الله بن سعيد بن كلاب القطان الذي توفي بعد سنة ٢٤٠ ﻫ — ٨٥٤ م .

مذاهبهم مختلفة فى كونه موجوداً خاصةً . وليس المعتبر فى هذا الباب بالعبارة اذا وقع التسليم فى المعنى. فانا نقول لا بدّ فى ذلك المعنى من كونه معلوماً . فاما ان تكون له صفة الوجود او لا تكون كذلك . واذا كانت له صفة الوجود فاما ان تكون عن اوّل اولا عن اول فسوا قالوا انها لا تُوصف لانها صفات او قالوا نصفها بانها ازلية دون ان تكون قديمة فالحال لا يتغير ولا معنى لقول من يقول : انها صفات والصفات لا توصف لان الوصف اذا كان قولاً للقايل فكذلك الصفة . ومعلومٌ ان القول يصُح وصفه بوصف آخر . ومتى ارادوا به قيام المعنى بالمعنى فذلك خارج عن باب الصفات لان الموصوف قد تقدّم به معنى ومع هذا لا يستعمل فيه لفظ الصفة كمن يقوم او يقعد . وقد يقول القايل : اني قايم فيكون قد وصف نفسه ولا يكون قد قام به معنى[١] فهذا الخلاف بعيدٌ .

والقول فى انه لا يكون كذلك لمعان[٢] معدومة ما قد ثبت ان العدم مقطعـة الايجاب[٣] مزيلة[٤] للاختصاص والعلل لاًبدّ فيها من ذلك . وعلى انه لا يصُح الفعل بالقدرة المعدومة ولا الادراك بالحيوة المعدومة لما ذكر فى غير موضع . واما فى العلم فكان يؤدّى الى كونه عالماً بالشي الواحد على وجه واحد جاهلا به على ذلك الوجه لتجويز ان يوجد ما عند وجوده يكوّن جهلا فلا اختصاص له باحدهما الا ما له بالاخر. والكلام فى انه لا يصُح ان يكون كذلك لمعان[٥] محدثة فهو[٦] الذى مضى حيث دللنا على انه لا يجوز ان يكون قد صار قادراً بعد ان لم يكن قادراً وان كان تفصيل القول فيه سيجى من بعد. فلا يَبْقى الا ان يجعل قادراً او[٧] عالماً وحياً بمعان قديمة على ما ذهب القوم اليه .

والذى بدا فى الكتاب بذكره فى هذا الموضع مما يصلح ان تجعل دلالة على انه لا يجوز ان يكون مستحقاً لهذه الصفات لمعانٍ اصلاً على ايّ وجهٍ وُصف ذلك المعنى . وهو ما قد ثبت من وجوب هذه الصفات له جل وعز والعلم بوجوبها ممكن من دون العلم بان وجه استحقاقها ما هو أهو لذات او غيرها اذا عرفت انه لا يجوز ان يكون قد حصل قادراً بعد ان لم يكن حتى يكون قادراً بقدرة محدثة . واذا صحّ ذلك قلنا : الصفة الواجبة تستغنى بوجوبها عن معنًى. والدلالة على ذلك صفة نفس العلم انها لما وجبت استغنت عن معنى ووجه استغنايها عن المعنى وجوبها فقط . ألا ترى انها[٨] لوكانت جايزة لم يكن بدّ من معنىً[٩] وحين وجبت استغنت عن معنى

١) ق : بمعنى . — ٢) ق : لمعاني . — ٣) ق ى : للايجاب . — ٤) ت ى : مزيل . — ٥) ق: لمعاني . — ٦) ق ى : هو . — ٧) ق : و . — ٨) ى : انه . — ٩) ر : — لم يكن بدّ من معنى .

فعرفنا ان الصفة الواجبة مستغنية عن معنى وان علّة الاستغنا[١] هو الوجوب لاغير ولولا ان الامر كذلك لوجب فى علمه تعالى ان يكون علما لمعنى وهذا يؤدى الى ما لا حصر له من المعانى. وليس لاحد ان يقول: ان العلّة تبين من غيرها بصفتها التى لها[٢] فلم يجز استحقاقها[٣] لمعنى آخر وهذا[٤] سبيل العلم. وليس كذلك العالم لانه لا يُبين من غيره بكونه عالما فجاز استحقاق[٥] كونه عالما لاجل العلم وذلك لانه فرقٌ من ورآ الجمع. ألا ترى انّا قد قلنا ان الجايز من الصفات لا بدّ فيه من معنًى والواجبُ من الصفات يستغنى عن معنًى وعلّلنا ذلك بما لا وجه لأعادته فسوا كان ذلك مما تقع به الابانة او لا تقع فالحال لا تؤثر.

وبعد فلو كان ما قالوه علّة لم تمنع من كون ما قلناه علّة ايضا. فيقال: فالعلم يستغنى فى صفته الراجعة[٦] اليه عن معنى لوجوبها ولان بها تقع الابانة فتجمع بين الوجهين فى التعليل.

وبعدُ فان القديم تعالى يبين من غيره من الذوات[٧] بكونه عالماً من حيث استحقّه على وجه لا يستحقّه غيره فقد صارت حالته فى ذلك مشبّهةً لحالة العلم فى كونه علما فلا يصُح لهم هذا الفرق. ونحو هذا السؤال قولهم: إن العلم لا يقوم به معنى لانه معنًى فلا يقوم به معنًى آخر لان الصفات لا تقوم بها الصفات وانما يصُح ذلك فى الموصوف. وذلك لانا[٨] نجمع بين هذين التعليلين اذ لا مانع. وعلى انه تعليل لفساد الالزام فهو موكّدٌ له فكانهم ثبتوا ان المعنى لا يصُح قيام المعنى به ولو كان ذلك فى نفسه صحيحاً لكنا لا نلزمهم فقد جعلنا وجوب الصفة امارة للغنى عن المعنى. ولم يُورد القوم علينا فى ذلك الا متابعة ما قلناه من استحالة قيام المعنى بالمعنى للعلّة التى ذكروها. فقلنا لهم: لا علّة الا الوجوب لانه لو كانت الصفة جايزة لم يكن بدّ من معنى وحيث وجبت استغنت عن معنى.

وبعدُ فكما يستحيل قيام المعنى بالمعنى فالقديم تعالى يستحيل قيام العلّة[٩] به اذ ليس يرجع بذلك الا الى الحلول فكيف يصح هذا الانفصال والحال فى علمه تعالى وفيه على سوا؟ فبطل هذا الفرق وليس الحال فى كونه تعالى[١٠] عالما كالحال فى كونه مريدًا. فيقول قايل: كما صحّ ان يكون تعالى[١١] مريدًا بارادة ولم يجب فى ارادته ان تكون ارادة لمعنى. فكذلك يكون عالما لمعنى ولا يجب فى ذلك المعنى ان يكون كذلك لمعنى آخر. وذلك لان هذا بان نُؤكّد ما نقوله اولى لانه تعالى من حيث

١) ق: الاستغنى. — ٢) ى: له. — ٣) رق ى: استحقاقه. — ٤) ى: هذه. — ٥) ر ق ى: استحقاقه. — ٦) ر: الراجع. — ٧) رت ى: — من الذوات. ٨) ر: لانك تجمع. — ٩) رق ى: المعاني. — ١٠) ت: — تعالى. — ١١) ت ق: — تعالى.

كان مريداً مع جواز ان لا يكون مريداً وجب اثبات الارادة ومن حيث كانت صفة الارادة قد حصلت مع الوجوب استغنت عن معنى آخر فهلا جرى القوم على هذه الطريقة او ان كان كونه عالما واجباً ان يستغنى عن معنى ؟

فان قيل إنّ وجوب الصفة انما يقدح فى استحقاقها لمعنى يصُح حدوثه وان لا يحدث . فاما اذا جعلناها لمعنى لا بدّ من وجوده فما المانع من ان تكون واجبة وهي مع ذلك لمعنى ؟ وقد عرفتم ان كونه تعالى عالما كان يثبت واجباً وان كان لمعنى قديم كما نثبت[1] وان كان للذات فكيف جعلتم وجوب الصفة دلالة على ما لو ثبت لكان لا يقدح فى الوجوب ؟

قيل له الامر كما قلتم فى انه لو نثبته[2] عالما بعلم قديم لكان كونه عالما فى الوجوب كما لو كان للذات ولكنا[3] اذا كنّا قد عرفنا ان الصفة الواجبة فى بعض المواضع دليل على ان الصفة مقصورة على الذات وغير جايز وقوفها على معنى لوجوبها لا لشي سواه فكيف يجوز ان نثبت الوجوب ومع ذلك نثبت عن علّة ؟ وهل ذلك الا قدح فى طريقة الاستدلال ؟ فاذا امتنع ذلك فليس الا ان نجعل الوجوب امارة للغنى عن معنى اصلا. لولا[4] ذلك لجوزنا فى نفس العلم ان يكون علمًا لامر آخر لا يفارقه اصلا . وقد ثبت فساد ذلك فبان انه لا وجه لاجله يقع الغنى فى صفة المعنى عن معنى الا الوجوب . فكل واجب يجب ان يشركه فى ذلك والا انتقضت طريقة الاستدلال . ولا يمكن ان يقال : قد امكننا ان نصور فى كونه تعالى عالما معنى لا ينفصل وجوده عن وجوده تعالى وعن كونه عالما فجاز ان يكون عالما لمعنى وليس يتصوّر معنى من المعانى لا ينفصل وجوده عن وجود العلم فنجعل[5] العلم علما لاجله لانا نقول: متى رضيت بهذا فاجعل ذات البارى تعالى مما لاجله يصير علمه علما لانه مما لا ينفصل وجوده عن وجوده فتكون ذاته عالمة بالعلم والعلم علما بذاته[6] فهذا مما لا خفآ بفساده .

فان قال فاذا[7] كانت الصفة الواجبة تنقسم فتارة تستند الى صفة اخرى وتارة لا تستند الى صفة اخرى ولم يقدح ذلك فى وجوبها فهكذى وجوبها لا توثر فى الحاجة الى معنى .

قيل له ما اخرجناه من الصفات الواجبة عن ان تكون مستحقّة بصفة[8] اخرى ليس علّة الغنى عن صفةٍ اخرى وجوبها حتى تمكن المقايسة بينها وبين الصفة الواجبة

---

١) رق : ثبت . — ٢) رق ى : ثبت . — ٣) رق ى : لكن . — ٤) ر : ولولا . — ٥) رق : فنحصل . — ٦) ق : لذاته . — ٧) ق : اذا . — ٨) رق ى : لصفة .

فى غناها عن معنى وانما لم يجعل لصفة اخرى لان فى ذلك ابطالا لحكمها اصلاً من حيث ان الذات بهذه الصفة تدخل فى كونها معلومة جملةً وتفصيلاً وعليها يقف الخلاف والوفاق . فقلنا : يجب ان تكون مقصورة على الذات ليلا يُبطل هذا الحكم فيها ولم يكن حكم الصفة الاخرى وان وجبت عنـــد شرطها هذا الحكم فامكن اسنادها[1] الى صفة اخرى . وقد دللنا على ان الوجوب هو الذى اغنى عن العلّة فيجب ان يتّفق ذلك ولا يختلف وان لا تدخله القسمة التى دخلت فى الصفات الواجبة .

فان قال اذا كان الجايز من الصفات يصُح تارة ان يكون لمعنى وتارة ان[2] يكون بالفاعل ولم يجر[3] مجرى واحدا فكذلك الصفة[4] الواجبة تنقسم فربما كانت للذات وربما كانت لمعنى لا ينفصل عن الذات .

قيل له الامر سوا[5] من طريق المعنى لان جواز الصفة دلالة على انها غير مقصورة على الذات وان لا بدّ من امر زايد على الذات ثم ذلك يختلف فالوجوب يجب ان يكون دلالة فى كل موضع على ان الصفة مقصورة على الذات وان لا يفتقر الى امر زايد فيها فصحّ الآن بهذه الجملة انه تعالى اذا كان كونه عالماً واجباً فيجب ان يستغنى عن العلم .

وقد اورد فى الكتاب فى ان الصفة الواجبة تستغنى عن معنى وجهاً آخر وهو ان احدنا لما وجب كونه عالما عند وجود العلم استغنى عن معنى آخر فكذلك يجب فى القديم تعالى .

وسأل فى اثنآ الباب ما يكون سوءالا عليه خاصّةً وهو قولهم ان لكون احدنا عالما طريقهُ لا فرق فيها بين ان يكون عالما بعلمٍ واحد او بعلمٍ ثانٍ او ثالث فان الحال لا تفترق فلا وجه لاثباته عالما لمعنىً آخر سوى هذا العلم الموجود وليس كذلك كونه تعالى عالما لان الحال فيه تختلف. فاذا كان عالما للذات كان له حكم وان كان للعلم كان له حكم آخر فامكن[6] ان يكون عالما بمعنى قديم وان كانت الصفة واجبة واستغنى احدنا عن علم ثان لانه لا حكم له .

والجواب عن ذلك انه ليس المعتبر فى هذا الباب الا وجوب الصفة فقط . لولا ذلك لأجزنا فى العلم ان يكون علمًا لمعنًى لانه سوا كان العلم علما لما هو عليه او لمعنى فالحال فيما توجبُه لا تختلف ومع ذلك فلم نجعل علما لمعنًى وبدلاً من هذا لو كان مما يقدر فيه انه كان يوجب كون العالم عالما فى حالٍ ولا نوجبه فى حالٍ اخرى لوجب

---

١) ق : استنادها . — ٢) رت ى : — ان . — ٣) ر : يجرى (كذا) . — ٤) ق : الصفات . — ٥) ق : سوى . — ٦) ى : ويمكن .

ان يكون عند الايجاب يفتقر الى معنًى على مثل ما نقول فى الحال لو صحّ ان يحلّ محلاً وصحّ ان لا يحلّه لكان عندما يختصّ به يفتقر الى معنى وحيث وجب استغنى عن المعنى[١] فصارت المراعاة ليست الا ما[٢] ذكرناه من الوجوب .

واعلم ان المتقدمين من شيوخنا دلّوا على انه تعالى لا يجوز ان يكون عالماً بعلم قديم لوجهين[٣]: **احدهما** ان جعلوا قديماً ليس هو الله مثل مذاهب « الثنوية » و« النصارى » فى انه خروج عن دين الاسلام وذلك لانهم انما كفروا وصاروا خارجين عن الدين لا بشي سوى[٤] الزيادة فى القديم على الواحد . ألا تراهم ليس يجعلون صفة احدهما بصفة[٥] الاخر بل يخالفون بينهما على اقوى وجوه المخالفة فانهم يجعلون احدهما بصفة النور والاخر بصفة الظلمة . ثم يقولون واحدهما مطبوع على الخير والاخر مطبوع[٦] على الشرّ وربما جعلوا احدهما مواتاً والاخر حيًّا . وكذلك «النصارى» يفصل بين القدماآ التى يثبتها فيجعل احدهما كلمة والاخر حيوة والاخر الهاً حيًّا ومع ذلك فقد جعلوا فى الدين قابلين بالتثليث ولحقّهم كلمة الكفر والزموا القول بثلثة الهة . فكذلك يجب ان تكون حال القوم فى القول[٧] بالزيادة على الواحد وان خالفوا بينهما فجعلوا احد القديمين قادرًا والاخر قدرة . وجعلوا احدهما عالما والاخر علمًا . فهذه طريقة بيّنة فى هذا الباب اذا ثبتناها على ما صار من باب المتعالم من دين المسلمين. وان شيت ردّدت هذا الى طريقة عقلية فاثبت فى القديم الاخر الذى جعلوه علمًا ان يكون بصفته تعالى وان يكون البارى بصفة العلم وبعض هذه الصفات يصفه بعض[٨] وذلك بان يبين ان القديم لا بدّ من كونه مخالفاً لغيره وان مخالفته له لا بدّ من ان تكون بكونه قديماً وبما شاكله . وان ما به يقع الخلاف عند الافتراق به يقع التماثل عند الاشتراك . فاما القول بانه تعالى لا بدّ من مخالفته لغيره فبين لان كل ذاتين فاما ان ثبوت احديهما[٩] مناب الاخرى فيما يرجع الى ذاتها او لا ثبوت هذا المناب ولا واسطة بين النفى والاثبات ولاجل هذا لم يكن بدّ من ان نثبت لكل ذات مخالف وان جاز ان لا يكون لها مماثل لانه لا يمكن ان نعرف على ضرب من التفصيل الا باعتبار حاله مع مخالفه فنعرف[١٠] انه لا ثبوت مناب غيره . ومعلوم ان القديم تعالى لا ثبوت مناب شي من الحوادث . ألا تراه لا يقوم شي منها مقامه فيما يرجع الى ذاته فان وجوده فيما لم يزل واجبٌ ولا يصُح وجود هذه الحوادث لم يزل . واذا لم يكن بدّ من مخالفتها له لم يكن بدّ من مخالفته لها ايضا لان الخلاف مما يتعدّى[١١] فلا يصُح مخالفة شي لغيره الا وذلك الغير مخالف له

١) ت : — عن المعنى . — ٢) ت ى : بما . — ٣) ق ى : بوجهين . — ٤) ت : سوا . — ٥) ق ى : كصفة . — ٦) رق ى :—مطبوع . — ٧) ق :— في القول . — ٨) ى : البعض . — ٩) رت : احدهما؛ ق : احداهما . — ١٠) ق : نعلم . — ١١) رق : يتعدا .

ايضا واذا وجبت مخالفته لغيره لم يكن بدٌّ من تعليل الخلاف لان نفس ما به يثبت التعليل فى موضع يقتضى ثبوت التعليل ها هنا . ألا ترى إنا نقول : ليس هذا بان يكون مخالفاً لغيره اولى من ان لايكون مخالفاً له لولا امر من الامور فنعلّله بثبوت امر[1] من الامور . ولان معنى الاختلاف يقتضى التعليل لانه غير نايب منابَهُ فيما يرجع الى ذاته فلا بدّ من مفارقة له بامر يرجع الى ذاته . وهذه طريقة التعليل . فاذا وجبت مخالفته لغيره فاما ان يكون لامر يرجع الى انه ذات وهذا لا يصُح لان ما يخالف به الشي غيره لا يصُح ثبوته لمخالفهُ لانه يزيل الاختلاف والذات[2] فى كونها ذواتاً مشتركة فلا بدّ من امر زايد على الذات . فاما ان تكون صفةً او غيرها والصفات اما ان تستحقّ للذات او لا للذات واذا لم تكن للذات فاما ان تكون لمعنى او لا لمعنى . واذا لم تصُح مخالفته لغيره بشي من الصفات فلا بدّ من امر زايد عليها . فاما ان يكون الفاعل او وجود معنىً ونحن نبين انه لا يصُح وقوع المخالفة الا بصفةٍ ذاتية ليتمّ ما نريده .

اما وقوع مخالفة الشي لغيره بمعنى[3] فلا يصُح لانه يوجب فى نفس المعنى ان يخالف غيره بمعنى[3] آخر . ثم كذلك حتى يؤدّى الى ما لا حَصْر له من المعانى ولانه كان يجب فى الاعراض ان لا يُخالف بعضها بعضاً وان لاتخالف الاجسام والا اقتضى انها تخالف بمعان[4] وذلك فى الاعراض يمتنع ولانه كان يجب صحّة زوال ذلك المعنى فتخرج الذات على الخلاف . وهذا مما لا يصُح لانه فى كل حال لا بدّ من ان يكون معلوماً على وجه يسدّ مسدّ الاخر او لا يسدّ مسدّه فى كونه معلوماً . ولانه كان يجب فى الجسمين ان يكونا مثلين من وجه مختلفين من وجه آخر . وذلك بان نوجد فيهما جميعاً السواد ثم يستبدّ احدهما بوجود الحلاوة فيه والاخر بوجود الحموضة فيه[5] وقد عرفنا فساد ذلك . ولانه كان يجب فى الجسم ان يصير مخالفاً لنفسه وذلك بان يوجد فيه المعنى الذى لو قدرناه موجوداً فى غيره لاقتضى مخالفته له به[6] فكان يجب اذا وجد فيه مثله او هو بعينه ان يصير مخالفاً لنفسه وهذا محال . ولانه كان يجب فى المعدومات ان لا يثبت فيها اختلاف فان استحقاقها للصفات من جهة معانٍ لا يصُح . وهذه[7] الوجوه تبطل ان يكون مخالفاً لغيره لصفات المعانى. وغير جايز ان يكون الفاعل يؤثّر فى مخالفة الشي لغيره حتى نجعله مرة مخالفاً ومرة غير مخالف والا كان يصُح مع وجوده ان لا يكون مخالفاً لغيره بان لا يختار الفاعل ان يجعله مخالفاً . وهذا ظاهر البطلان فليس يبقى بعد ذلك الا ان يقول قايل: يخالفه بصفة لا لمعنى

١) ق : بامر . — ٢) ر : الذوات . — ٣) ق : لمعنى . — ٤) رق : لمعان . — ٥) ق : — فيه . — ٦) رق : — به . — ٧) ت ق ى : بهذه .

وذلك ان كان من صفات الذات فهو الذى يُريد وان كان مما ليس للذات ولا لمعنى فهو كالحدوث فى هذه الحوادث . وغير جايز ان يكون لها تأثير فى الخلاف بدلالة انه كان يجب فى الحوادث اجمع ان تكون متفقة متماثلة للشركة فى صفة توجب المخالفة وما هذه حاله فبالاتّفاق فيه تقع المماثلة . ولانه كان يجب لو زال عنه الحدوث ان يخرج عن الخلاف ومعلومٌ انه ان بقى او عدم لم يخرج عن الخلاف ولاجل ذلك كان مخالفاً قبل الحدوث كما يخالف فى حال الحدوث[1] ولان الحدوث متحدّد على هذه الذوات وما به تقع المخالفة يجب استدامته . ولانه كان يجب اذا عدم ان يصير[2] مخالفاً لنفسه .

فاذا استقرّت هذه الجملة جينا[3] الى القديم جل وعز فقلنا : لا يجوز ان تكون مخالفته لغيره بالصفات التى تتبع المعانى ولا بالصفات التى هي لا للنفس ولا لمعنًى من كونه مدركاً . وليس الالهية بصفة زايدة على كونه قادرًا على اصول النعم ولا يصُح استحقاق الخلاف لكونه واحدًا لانه ان رجع به الى انه على صفات مخصوصة لا يشاركه فيها ولا فى احديها[4] احدٌ فهو الذى يُريد[5] وان كان المرجع به الى امتناع الانقسام عليه فذلك نفى وان كان قد يشاركه فى ذلك غيره . وغير جايز ان يقال لاختصاصه بصفة تصُح عليه المعانى القديمة يخالف غيره لان كلامنا هو فى تلك الصفة ما هي فان كانت لو امكنت الاشارة اليها لكانت اذا لم تجر[6] مجرى الصفات التى تجعل الخلاف ثابتاً لاجلها ما كان لتقع به المخالفة من الوجوب الذى نذكره فما لاجله يقع الخلاف بذلك يقع بهذه الصفات . وعلى انا لا نسلم لهم صحّة ان يكون على صفة يصُح اختصاص المعانى به لان هذا يوجب تحيزه فان الصفة التى تؤثر فى ذلك ليس الا ما قلناه . فيجب ان يكون الخلاف واقعاً بكونه قديماً وما يجرى[7] مجراها من الصفات الواجبة له . وغير جايز ان ندعى مخالفته لغيره بمجموع هذه الصفات لانا بان نعلم بعض هذه الصفات نعلم الخلاف وان لم نعلم سواه . والعلم بالمخالفة يقف على العلم بما به تقع المخالفة فلهذا اذا عرفنا كون السواد سوادًا عرفناه مخالفاً لغيره وان اجزنا ان يكون مع كونه سوادًا حلاوة فيجب ان يكون بكونه قديما على الانفراد يقع الخلاف . وكذلك بكونه قادرًا وعالماً وحياً فاذا صحّت هذه الجملة قلنا : فلو كان له علم قديم لوجبت مماثلة له فى كل صفة لان الاشتراك فى صفة من صفات الذات يوجب الشركة فى سايرها ويوجب المماثلة وذلك لانه[8] قد ثبت ان

١) ق : — كما يخالف في حال الحدوث . — ٢) ق : يكون. — ٣) ق : جيت . — ٤) ت : احداهما. — ٥) رق ى : يريده . — ٦) رق : تجري (كذا) . — ٧) ق ى : جرى . — ٨) رق : فلانه .

الصفة التى بالافتراق فيها تقع المخالفة فبالاتّفاق فيها تجب المماثلة لولا ذلك لخرجت هذه الصفة من ان تكون طريقاً لتمييز هذه الذات من غيرها . فلولا مماثلةُ القديمين والا لم يجز اشتراكهما فى كونهما قديمين كما لولا تماثل السوادين لم يصُح اتّفاقهما فى كونهما سوادين وهو الصفة التى يقع التمييز بها بين السواد وبين[1] غيره . واذا كان كذلك وجب فى العلم ان يكون مثلا للعالم وفى العالم يفكون مثلا لعلمه . وهذا يقتضى انها علما او علوم او قدر[2] الى ما شاكل ذلك .

وليس لاحد ان يقول : فهذه القضية انما يجب لو ثبت انه تعالى عالم لنفسه او قادرٌ لنفسه فكان بالاشتراك فى صفة من صفات الذات ان[3] تقع الشركةُ فى ساير صفات الذات وانتم بعد فى ذلك . فكيف تقولون ذلك وعندكم ان العلم ليس يعلم لنفسه فبالاشتراك فى القدم كيف يجب الاشتراك فى كونهما علمين ؟ وذلك لانه قد ثبت ان القدرة قدرة لنفسها وكذلك الحيوة ولو قدرنا وجود علم قديم لكان علمًا لنفسه . فاذا[4] صحّ ذلك وجب فى العالم من حيث شارك العلم والقدرة والحيوة فى كونه قديماً ان يشاركها فى هذه الصفات فيكون العالم بصفة القدرة وبصفة العلم فان لم يلزمهم فى العلم ان[5] يكون عالما من حيث كان العالم لنفسه فقد لزمهم اذا صار القديم تعالى[6] بصفة القدرة ومن حكم القدرة ان يوجب كون القادر قادراً ان يوجب كون القدرة قادرة او كون العلم قادراً الى ما شاكل ذلك من وجوه الالزام اذ لا يجوز ان تكون قدرة و[7] لا يوجب كون القادر قادراً فاذا لم يصُح ان يوجب كون نفسه قادراً لان من حكم العلّة ان توجب الصفة لا لنفسها بل لغيرها ولان عندهم انه لا يكون قادراً الا بقدرة . وهذا يقتضى كونه قادراً بنفسه[8] وبغيرة[9] . فاذا كان كذلك صحّ الالزام ولزمهم القول بالتثنية من هذا الوجه .

وليس يصُح ما سأل نفسه بعد ذلك فى فصلٍ من قولهم انا لا نصف هذه[10] المعانى بانها مخالفة لله ولكنا[11] نقول : انها خلافهُ لان المخالف انما يكون موصوفاً . فاما الصفات فلا يصُح وصفها بذلك فصار كما[12] يقال فى الجسم انه متحرّك ولا يقال فى الحركة مثل ذلك . وهذا ظاهر السقوط لان الغرض ليس هو ما يرجع الى العبارة بل هو ما يرجع الى المعنى . والذى بينّا مما لا بدّ لهم تسليمه لانا قد قلنا اما ان يكون متَنابهُ ثابتا اولا ثبوت متَنابِهِ فيما يرجع الى ذاته وهذا مما لا تختلف الحال فيه سوا كان ذلك صفة او موصوفاً و سوا قالوا انها خلافه او مخالفةٌ له فالحال

---

١) ى : — بين . — ٢) ى : فكر . — ٣) ت ق ى : — ان . — ٤) رق ى : واذا . — ٥) ت : — ان . — ٦) رق ى : — تعالى . — ٧) ى : — و . — ٨) ق : لنفسه . — ٩) ق : لغيره . — ١٠) ت : — هذه . — ١١) ق : لكن . — ١٢) ق : مثل ما .

واحدة وتفارق ذلك الحركة والمتحرّك لان فايدة قولنا «متحرك» لا تتأتى الا فى الجسم دون نفس الحركة وفايدة الحركة لا تتأتى فى المتحرك. وقد بينّا الغرض بقولنا انــه مخالف لغيره. والفصل الذى اورده من بعد من قولهم انهما مثلان من حيث القدم ولكنهما مختلفان لان احدهما عالم والاخر علم وانه قد يجوز ان يكون الشيان مثلين من وجه مختلفين من وجه. فباطل بوجوه[١]. احدها ان الخلاف والوفاق بين الذاتين كالوجود والعدم فى الذات الواحدة فكما لا يجوز ان يكون الشي موجودًا من وجه معدوماً من وجه. فكذلك الحال فى الخلاف والوفاق. ألا ترى ان المرجَع بذلك الى الاثبات والنفى اللذين لا يحتملان واسطة بينهما فكيف يصُح ما قالوه؟ وتبين صحّة ذلك انه اذا كان معنى الخلاف ان لا يسُدّ احدهما مسدّ الاخر فيما يرجع الى ذاته والوفاق على النقيض من ذلك. فالقول[٢]بانهما يختلفان من وجه ويتّفقان من وجه ينقض ذلك لانه على هذا الموضوع لا يكون قد جعل الخلاف واقعاً بكل ما يرجع الى ذاته ولا الوفاق كذلك بل جعل الخلاف ببعض ما يرجع الى ذاته دون بعض وهذا يزيّل فايدة الخلاف.

وبعدُ فلو كانا مثلين عند الاتّفاق فى كل صفة لكانا مختلفين عند الافتراق فى كل صفة وهذا يوجب ان لا يشتركا[٣] فى كونهما قديمين اصلا.

وبعد فاذا كان الذى به تقع مخالفة لغيره كونه قديماً وقد شارك[٤] ما خالفه فى كونه قديما فماثلهُ من هذه الجهة فقد صار نفس ما به يخالفه به يوافقه وهذا يُعيد الخلاف وفاقاً والوفاق خلافاً وهذه الطريقة من الالزام متوجّهة عليهم اذا لم يجعلوا القديم مخالفاً لغيره الا بكونه قديماً فيقولون انه يوافق علمه بالقدم ويخالفه بالقدم فحينيذ يكون الخلاف وفاقاً والوفاق خلافاً. ولا بدّ لهم من ذلك على اصلهم من وجهين. **احدهما** انه لا يصُح كونه تعالى مخالفاً لعلمه بكونه عالماً او قادرًا او حيّاً لانها صفات تتبع المعانى وبصفات المعانى لا يقع الخلاف فيجب ان تكون صفة من صفات ذاته توجب المخالفة وعلى هذا كان[٥] العلم بكونه علمًا يصلح ان يخالفه جل وعز وكذلك القدرة والحيوة لما لم يكن ذلك من صفات المعانى فيجب ان تكون المخالفة مقصورة على كونه قديماً الذى هو للنفس وبه تقع المخالفة فقط.

والوجه الثانى انهم يجعلون على ظاهر كلامهم صفة القدم مختلفة فى هذه القدما فيكون احد القديمين يخالف صاحبه بكونه قديماً. وقد قالوا انه يماثله بذلك من وجه

---

١) ق: من وجوه. — ٢) رق: والقول. — ٣) ق: يشتركان. — ٤) ق: شاركه. — ٥) ق: فان.

اخر[١] فيعود الخلاف وفاقاً . فاما ان جعلوا ما به تقع المخالفة غير ما به تقع الموافقة فذلك يفسد من وجه آخر وهو ما قد بينّا ان الموثر فى المخالفة هو الذى بالشركة فيه تجب المماثلة فلا يصُح ان يكون مثلا لعلمه من وجه ومخالفاً له من وجه آخر . وقد الزمهم فى الكتاب على طريقتهم فى تجويز قديم ليس بقادر ولا بعالم[٢] ان يجوزوا ثانياً لله عز وجل من حيث القدم ومخالفاً له من حيث انه تعالى قادرٌ ويكون هو عاجزًا حتى لا يجدوا من جهة العقول طريقة الى نفى قديم آخر[٣] عاجز مع الله . ولا يمكنهم ان يقولوا ان فقد الطريق اليه والدليل عليه يوجب نفيه لانه كما ليس ها هنا طريق الى اثباته فليس الى نفيه طريق الا من الوجه الذى بينّاه فهذه طريقة القول فى الدلالة التى ذكرناها وهي عامّة فى نفى ساير المعانى .

ثم دلّ بوجهين يختصّان القدرة فقال : لو كان قادرًا بقدرة لأقتضى ان لا يصُح منه الفعل بها اصلاً لان من حكمها لامر يرجع الى نوعها وقبيلها ان لا يصُح الفعل بها ولا يثبت لها التأثير الا بضرب من استعمال المحل[٤] اما فى الافعال او فى اسبابها بدلالة ان الفعل باليمين بالقدرة التى فى اليسار لا يقع الا بعد الاستعانة بها وبهذا تفارق القدرة ساير الموثرات فى الافعال . ألا ترى ان العلم والارادة يحلان القلب . ثم يقع الكلام بهما خبرًا وفصيحاً والكتابة حسنة بديعة فلا نحتاج الى هذا الضرب من الاستعمال فاذا صحّت هذه الجملة فهو تعالى لو كان قادراً بقدرة لم يحلّ اما ان تكون حاله فيه اولا فى محلّ لان حلولها فى غيره لا شبهة فيه . فان كانت حاله فيه اقتضى انه محلّ وان كانت لا فى محل اقتضى ان الفعل بها لا يصُح لانه اذا كانت وهي موجودة فى محل لا يصُح بها الفعل فى محل سواه فبأن لا يصُح الفعل بها[٥] وهي لا فى محل اصلا اولى[٦]. وليس يمكن ان يقال انه انما وجب ذلك فى هذه القدرة لحدوثها وتلك القدرة هي قديمة فلا تحتاج الى استعمال المحل وذلك لانه لو كانت علّة الحاجة الى استعمال المحل حدوثها لكان لا يصُح فى العلم والارادة مع الحدوث ان يثبت تأثيرهما من دون هذا الوجه . فيجب ان يكون الفرق بينهما امرًا راجعاً الى النوع .

وبعد فهي فى حال البقا كهي فى حال الحدوث فعرفت انه[٧] لا تأثير للحدوث اصلا .

والدليل الثانى فى القدرة انه[٨] لو كان قادرًا بقدرة لأدّى ذلك[٩] الى ان لا يثبت قادرًا اصلاً لان اثباته قادرًا هو باثباته فاعلاً واثباته فاعلاً هو بان نعرف ان ها هنا

---

١) رت : — من وجه اخر . — ٢) رت : عالم . — ٣) رق ى : — اخر . — ٤) رق: المحال . — ٥) ر : — بها . — ٦) ر : اولا . — ٧) ر : انها . — ٨) ى : لانه . — ٩) ق : — ذلك .

اجناساً لا تدخل تحت القدر. فلو ثبت انه قادر بقدرة لعاد بالنقض على هذه الجملة. وذلك لانه كان لا يصُح حدوث هذه الاجناس من[١] نحو الجواهر والالوان من جهته لانا قد عرفنا ان مقدورات القدر متّفقة الانواع وان[٢] كانت هي فى انفسها مختلفة اعنى القدر[٣] وعلى هذا يتعذّر على القادرين منّا ايجاد هذه الاجناس فعرفنا ان كل قادر بقدرة فيجب[٤] فيه ان يكون سبيله هذا السبيل. ويبين هذا ان مخالفة قدرته لقدرنا هي[٥] كمخالفة بعض هذه القدر لبعض. وكان وجوب اتّفاق متعلّقاتها لامر يرجع الى انها قدرٌ فقط بدلالة ان المعلوم وما شاكلها لا يجب اتّفاق معلوماتها فثبت من ذلك انه لا يصُح ان يكون تعالى قادرًا بقدرة.

ومما يختصّ العلم به[٦] انه لان[٧] يجب لوكان علمهُ واحدًا على ما يقوله القوم ان لا نعلم الا معلوماً واحدًا على التفصيل لان العلم لامر يرجع الى نوعه لا يجوز تعلّقه الا بمتعلّق واحد مفصّلا ويُشابهُ فى ذلك الارادة. وتخالف القدرة والشهوة وغيرهما وانما نعلم انه لا يتعدّى المعلوم الواحد لعلمنا انه اذا كان ها هنا علمان يتعلّقان بمعلومين متغايرين فهما مختلفان ولا وجه لاختلافهما الا تغاير متعلّقهما. بدلالة انه لو كان معلومهما واحداً لتماثلا. فاذا كان كذلك وجب فى العلم الواحد لو حصل متعلّقا بمعلومين ان يصير بصفة مختلفين. وهذا نعيده الى انه يكون مخالفا لنفسه ولا يلزم فى صفته بكونه عالما ان يكون مثل الصفة. ومخالفة لها لتعلّقها بما تتعلّق به علومنا وبغيره لان التماثل والاختلاف فى الصفات مجاز وليست متعلّقة فى الحقيقة فيقال فيها هذا القول. ولا يلزم فيه تعالى ان يكون مخالفاً لعلومنا من وجه ومماثلا لها من وجه آخر لان تعلّقه تعلّق العالمين من[٨] دون تعلّق العلوم. ويوضح ذلك انه لو جاز فى علمه ان يكون بهذه الصفة لجاز ان يكون بصفة الحيوة وبصفة القدرة لان مخالفة احد العلمين للاخر اذا تغاير المتعلّق هي كمخالفة العلم للقدرة والحيوة. واذا كان كذلك وجب ان يستغنى بالمعنى الواحد عن ساير المعانى وان يستغنى بذاته عن العلم.

وكما تدل هذه الطريقة على انه ليس بعالم بعلم قديم فكذلك[٩] تدلّ على انه لا يصُح كونه مريدًا بارادة قديمة لانها فى هذه القضية تجرى مجرى العلم ولم يمكن ذكرها فى القدرة لانها تتعلّق بمقدورات غير متناهية. وتدلّ فى العلم خاصّةً وفى الارادة ايضاً وفى الحيوة وان كان فى الحيوة تسلك غير هذا[١٠] الوجه الذى تسلكه فى العلم والارادة لانك تقول: إن الحيوة كلها متماثلة فلا يصُح ان تكون قديمة الا وحيوتنا

١) ق: — من. — ٢) ى: لان. — ٣) رق: القدرة. — ٤) ق: يجب. — ٥) ت: — هي. — ٦) رق: — به. — ٧) ر: كان. — ٨) ت ى: — من. — ٩) ق: وكذلك. — ١٠) رت: — هذا.

كذلك . والا اقتضى ان يفترق المثلان فى صفة من صفات الذات . وفى اثبات التماثل فى الحيوة اجمع هو ان نبين ان الكل يشترك فى صحّة الادراك بها وهو من اخصّ حكمها. واما فى العلم والارادة فلا بدّ من ان نعتبر التعلّق فنقول اذا تعلّق العلمان والارادتان بمتعلّق واحد على اخصّ ما يمكن فذلك امارة التماثل بدلالة ان الضدّ لو طرىَ[1] عليهما وهما فى محل واحد لإنتفيا به فلو كانا ضدّين لتعذر اجتماعهما ولو كانا مختلفين لما انتفيا بشي واحد فليس الا تماثلها ولم يكن تماثلها الا للتعلّق بمتعلّق واحد على اخصّ ما يمكن اذ لا يجوز ان تكون جهة التماثل الاجتماع فى محل واحد لان المثلين قد يفترق بهما المحل والمختلفان قد يجمعهما محلٌ واحدٌ . فيجب عند ذلك تماثلها ولا يكون لاحد ان يقول : اذا كان احدهما موجباً للصفة لزيد والاخر يوجب الصفة لعمرو فقد اختلفا . وذلك لان الذى يرجعُ الى ذات العلم هو ايجابه الصفة لعالم ما . وتعلّقه بمتعلّق مخصوص وقد اتّفقا فى ذلك فافتراق العالمين بهما هو كافتراق المحل بهما . وهذا مما لا يكشف عن الاختلاف على ما ذكرناه .

ويدلّ فى العلم ايضا وان كان قد اخر ذكره فى الكتاب هو انه لو كان عالماً بعلم لكان يجب ان يكون له ضدٌ فى الحقيقة يضادّه . وفى مضادّة ضدّه له خروجٌ له عن الوجود الى العدم وهذا ممتنع فى القديم ويجب ايضا ان تكون صفته بالعكس من صفة هذا العلم القديم حتى يكون معدوماً لذاته وتجب صحّة وجود احدهما بدلاً من الاخر وهذا فى القديم لا يصح. ويجب ان يكون امتناع وجود هذا الضدّ هو لاجل وجود العلم القديم وهذا لا يصح بل امتنع وجوده لانه ينقلب جنسه لو وجد فيما لم يزل . وانما اوجبنا ان يكون له ضدٌ فى الحقيقة لانه قد ثبت له ضدّ فى الجنس بدلالة ان الجهل الموجود فى احدنا اذا تعلّق بمتعلّق علمه فهو ضدّه فى الجنس . ألا ترى ان فايدة التضادّ فى الجنس ثابته فيه لانا نريد بذلك انه يمتنع اجتماعهما فى محل واحد او موصوف واحد وعلى هذا يكون الجهل الموجود فى قلب زيد ضداً للعلم الموجود فى قلب عمرو فى الجنس للمعنى الذى قدمناه . واذا ثبتت هذه الجملة وجب أن يكون له ضدٌ فى الحقيقة . ألا ترى ان ما ليس له ضدٌ فى الحقيقة فلا ضدٌ له فى الجنس. وكل ما له ضدٌ فى الجنس فله ضدّ فى الحقيقة ؟ ولهذا لا نعرف التضادّ فى الجنس الا بثبوت التضادّ فى الحقيقة . ولولا صحّة هذه الطريقة لأجزنا ان لا يكون فى الاكوان ما له ضد فى الحقيقة وله ضد فى الجنس فنمتنع خروج الجوهر عن كونه كايناً فى جهة وقد عرفنا خلافه .

---

١) ى : طرا .

فاما الوجه الذى خصّه بالحيوة فهو انه اذا لم يجز اختصاص تلك الحيوة به حتى تكون حاله فيه فليس الا وجودها لا فى محل وفى وجودها لا فى محل اخراج له تعالى من صحّة كونه مدركاً بها لان لحلها تأثيرًا فى الادراك والطريقة فيه[1] كالطريقة فى القدرة فصار كونه حيًّا بحيوة عايدًا على حكم كونه حيًّا بالنقض وهو كونه مدركاً .

وقد دلّ فى الكتاب آخرًا[2] بدلالة[3] تشمل ساير الصفات . وذلك لان الظاهر من مذهب القوم انهم يجعلونه تعالى قديماً لنفسه وان كان ربما جرى كونه قديماً بقِدم ولكنّ افساد ذلك ظاهر لانه كان يجب فى قِدَمه ان يفتقر الى معنى آخر هو قِدَم ثم كذلك . ونبين هذا[4] انه لو احتاج فى كونه قديماً مع وجوب الصفة له[5] الى معنى جاز فى صفة القدم مثله كما قلنا فى صفة العلم و[6] اذا كان قديماً لنفسه وكان قد استحقّ باقى الصفات على الحدّ الذى استحقّ كونه قديماً وجب ان تكون الطريقة فى الموثر لا تختلف ولولا ذلك لأجزنا فى كون هذا السواد سوادًا انه بالفاعل مع ان سوادًا آخر هو لذاته وان كانا فى الاستحقاق على سوا . فكذلك فى كون احدنا عالما وكون غيره من المحدثات عالماً وكذلك في كون هذا الجوهر كايناً وكون غيره من الجواهر كايناً وقد ثبت خلافه ولم يكن الوجه فى هذا الا انها صفات تستحقّ على طريقة واحدة . فامتنع اختلاف الموثر فيها .

والدلالة على صحّة هذا الاصل ان مجرّد الصفة معرض للاحتمال . فيصح ان تكون للنفس او لمعنى او لا للنفس ولا لمعنى فانما نعلم اختصاص الصفة بوجه من الوجوه التي تعلّل لاجله بكيفية استحقاقها لا غير واذا صحّ ذلك وكان كونه قديماً للنفس وجب مثله فى كونه عالماً وقادرًا . وقد جرى فى كلام «ابن ابى بشر»[7] فى الفرق بين الموضعين ان الموجود لا يستحقّ الوجود شاهدًا وغايباً بمعنى[8] وليس كذلك كونه عالماً . وهذا باطل لانا انما اعتبرنا كيفية استحقاق الصفتين على سوا فافتراقها فى[9] هذا الوجه لا يوثر فيما اردناه كما لا[10] يوثر ان يقال ان الوجود قد يستحقّ بالفاعل دون كونه عالما . فهذه طريقة القول فى ذلك . ثم انه حيث بيّن الكلام فى الصفات وتكلّم[11] على المخالفين فى وجه استحقاقها اورد فى آخر الباب فصلاً . وتلخيصه ان صفات القديم تعالى على ضربين : **احدهما** يستحقّه جل وعز فى كل حال فذلك على اى حال كان يقال هو للنفس لانه لا يجوز خروجه عنها اصلاً .

---

١) ر: — فيه . — ٢) ق : — اخرا . — ٣) ق : بدلالة اخر . — ٤) ت : — هذا . — ٥) ر : — له . — ٦) ر ق : — و . — ٧) ت : بن . «ابن ابي بشر» لعله ابن ابي سهل بشر المعتمر من المعتزلة وفاه في سنة ٢١٠ هـ — ٨٢٥ م . — ٨) ق ى : لمعنى . — ٩) ر ى : من . — ١٠) ر : لم . — ١١) ق : تكلمه .

والثانى هو ما[١] يثبت له لا فى كل احوال ثم هذا على ضربين . **احدهما** يقف على شرط وهو كونه مدركاً . **والثانى** يقف على معنىً وهو كونه مريداً او[٢] كارهاً وما خرج عن ذلك فهو اما ان يرجع الى النفى او يكون من باب ما ترجع الصفة فيه الى الافعال لا اليه .

فصل في التنبيه على عمدتهم[٣] والجواب عنها

اعلم ان القوم يعتمدون فى كونه على هذه الصفات لمعانٍ على الشاهد ويزعمون انه اذا كان اصل الصفة طريقة الشاهد فكذلك كيفية استحقاقها فاذا كنّا نعلم انه متى خرج عن كونه قادراً خرج عن صحّة الفعل ومتى كان قادراً صحّ الفعل منه . ثم عرفنا مثله فى كونه عالماً بعلم لانه متى خرج عن وجود العلم فيه خرج عن كونه عالماً ومتى وجد فيه العلم كان عالماً واستمرّت الحال فيه على طريقة واحدة فيجب مثله فى الغايب . وقال فى تدريس هذا الكتاب ان اولى ما يكلّمون به فى هذه الشبهة ان يطالبوا بالدلالة على ان احدنا عالم بعلم لتصُح منهم طريقة المقايسة وانما كان كذلك لانهم فى ذلك بين ان يسلكوا الطريقة الصحيحة من انه حصل عالماً مع جواز ان لا يكون عالماً او ان لم يُرَاعَ الجواز فحصول الصفة بعد ان لم يكن . ومعلومٌ ان واحداً من هذين الوجهين لا يصُح فيه تعالى فكيف يقاس الغايب على العالم منا مع ان الذى اقتضى فى احدنا ان يكون عالما بعلم لا يصُح فيه جل وعز وبين ان يفزعوا الى وجوه[٤] آخر يذكرونها فتلك طريق[٥] لهم فى اصل المسيلة فلا[٦] يكون لتقديم هذه المقدّمة فايدة مثل ان يقولوا ان حقيقة العالم من له علم او العالم مشتقّ من العلم او الفعل المحكم دليل على العلم او مجرّد كونه عالما يقتضى العلم فكل هذا مما لو ثبت لصلح ان تكون شبهة لهم فى اصل المسيلة . فاذا كان كذلك بطل تعلّقهم بالشاهد . وحصلوا على[٧] ان احدنا اذا كان عالما بعلم فكذلك القديم . وليس كل صفة استحقّها احدنا لمعنى او لوجه آخر يستحقّها القديم تعالى[٨] على ذلك الحدّ . ألا ترى ان احدنا يستحقّ الوجود بالفاعل والقديم يستحقّه لذاته وانما يجب بالاشتراك فى الصفة الاشتراك فيما اثر فى تلك الصفة عند امور ثلاثة ذكرها فى الكتاب على طريقة التقريب لا على طريقة التحقيق والثبات والوجوب[٩] . **احدُهما** ان تكون حقيقة الصفة هي العلّة . **والثانى** ان يكون مجرّد الصفة يقتضي العلّة . **والثالث** ان ما دلّ على الصفة دلّ على العلّة . فاذا لم يكن احد

١) ى : كما . — ٢) ر ت : و . — ٣) ر ت : عمدهم . — ٤) ى : امور . — ٥) ى : طرق . — ٦) ق : ولا . — ٧) ر ق : — على . — ٨) ر ق : — تعالى . — ٩) ر : الوجود .

هذه الوجوه حلّ محل الوجود فينا وفيه تعالى وحلّ ايضا محل المنافاة بين الالوان وان كانت لوجوه مختلفة الى ما شاكل ذلك من نظايره .

والذى يمكن ذكره فى مثال الاول هو ان حقيقة الاسود ان فيه سوادًا فيكون مثال ما ذكرناه من ان[١] الصفة حقيقتها العلّة . وانما قلنا انه تقريب لانه ليس للاسود بكونه اسود حال تستحقّ للسواد بل ليس المرجع بكونه اسود الى[٢] كثر من ان فيه السواد وكيف يجعل ذلك علّة فى كونه اسود الا ان يجعل علّة الاسم فتكون تسميته بانه اسود للسواد الذى فيه .

واما الثانى فالحدوث مجرّده دلالة على ما يوثر فيه . وهذا وان كان صفة فليس المحدث علّة فى حدوث الحادث فكيف يكون مثالا لدلالة مجرّد[٣] الصفة على العلّة الا على ضرب من التقريب .

واما الثالث فهو ابعد من الاولين فى المثال الا ان تجعل مثاله الاسود والسواد وفيه ما تقدّم .

فاما دعواهم ان حقيقة العالم العلم[٤] فبعيدة[٥] لانه كان يجب فى العارف منّا بالعالم ان يعرف العلم لان العلم بالحقايق وما هي حقايق فيه هذه حاله . ومعلوم ان احدنا يعرف العالم عالماً وان لم يعرف العلم وعلى هذا يعرف باقى الاعراض كونه عالما وان لم يعرف العلم[٦] ولا يعتقد العلم على جملة او[٧] تفصيل بل يعتقده عالما لنفسه على ما ذهب اليه « النظام » . وبهذا يفارق ساير الحقايق . ألا ترى انه لا يعرف الاسود اسود من لم يعرف سواده على جملة او تفصيل ؟ وكذلك الفاعل وغيره من اسمآ الحقايق ولا يبطل ذلك بصحّة الفعل وكونه قادرًا لانه لا يعرف قادرًا الا مع العلم بصحّة الفعل على جملة او تفصيل لـمّا كان حقيقة له . واما مجرّد كونه عالما فكيف يقتضى العلم والصفة اذا تجرّدت كانت معرضة للاحتمال فقد يجوز ان يكون بالفاعل وقد يجوز ان يكون للذات ؟ وقد يصحّ ان يكون لمعنى ويصحّ ان يكون لا للذات ولا لمعنى ولولا ذلك لكان مجرّد صفة العلم يكون لمعنى آخر وهذا ظاهر السقوط . فصار الذى يكشف عن المعنى حصول الصفة مع جواز ان لا يحصل على الشروط التي نذكرها فى اثبات الاعراض .

واما دلالة الفعل المحكم على العلم فابعد لان الدليل انما يدلّ على ما له به تعلّق ومعلومٌ ان الفعل المحكم لا تعلّق له بالعلم . ألا ترى ان العلم وجوده مقصور على

---

١) ت ق ى : — ان . — ٢) ق : بل المرجع بكونه اسود ليس الى . — ٣) ق : مجردة . — ٤) ق : من له العلم . — ٥) رت : بعيد . — ٦) ق ى : — وان لم يعرف العلم . — ٧) ت : و .

بعضه وصدر[١] الفعل[٢] المحكم هو من الجملة فيجب ان يدلّ على اختصاص الجملة بمفارقة بينها وبين غيرها .

فاما دلالته على العلم فدلالة منه على ما لا تعلّق له به .

وبعدُ فلا شبهة فى دلالة الفعل المحكم على صفة العالم فلا يجوز مع ذلك ان يكون دليلا على العلم لانه يقتضى ان الشي الواحد من الوجه الواحد يدلّ على امرين مختلفين وهذا باطل بما نبيّن[٣] فى موضعه .

وبعدُ فلو دلّ الفعل المحكم على العلم لوجب ان يصُح من احدنــا لاجل العلم الموجود فى قلب غيره ان يفعل الافعال المحكمة اذا اتّصل ذلك الغير به لان على هذا الموضوع حال العلم الموجود فى قلب غيره كحال العلم الموجود فى قلبه اذا لم يرجع بذلك الى ما قلناه من الصفة التى بها يفارق العالم غيره .

وقد ذكر « ابو هاشم » هذا الوجه وما تقدّم اظهر .

وقد دلّ فى اثنآ الكلام على ان للعالم بكونه عالمآ حالا[٤] لتثبت دلالة الفعل المحكم عليها . فقال : لو كان المرجع بقولنا عالم الى وجود العلم فى قلبه لم يمنع ان يوجَدُ فى جز من[٥] قلبه جز من العلم وفى جز آخر جز من الجهل بذلك المعلوم فان الضدّين اذا تغاير المحل بهما لم يمتنع اجتماعهما فى الوجود وحيث عرفنا امتناع ذلك فيجب ان يدلّ هذا على اختصاص الجملة بحال وان العلم يوجب ضدّ ما يوجبُه الجهل وحصوله على صفتين ضدّين لا يصُح .

فاما قولهم ان قولنا عالم اشتقاق من العلم فباطل بل هو رجوع الى ثبوت مفارقة بينه وبين غيره . ولولا صحّة ذلك لكان لا يعرف احدنا غيره[٦] عالما الا وهو عالم بالعلم الذى اشتق منه هذا القول كما ثبت مثله فى اسمآ الاشتقاق والحال فيه بخلاف ذلك وعلى ان ذلك يُوصل بالعبارات الى ثبوت ما طريقه الدلالة والمعنى ومعلوم بطلان ذلك هذا ومتى ادّعى[٧] على « اهل اللغة » انهم اشتقوا هذا الاسم[٨] من العلم فتلك دعوى باطلة . ألا تراهم لا يعرفون العلم الا ما يرجع الى العالم من كونه عالمآ او ما يرجع الى المعلوم . فاما الغرض الذى يوجد فى بعض لاحدنا[٩] فذلك مما لا يخطر لهم بالبال فضلا عن ان يشتقوا منه اسم عالم .

وقد يعلق القوم بشبهته اخرى فقالوا : قد ثبت فى قول القايل عالم انه اثبات واذا

---

١) رق: صدور . — ٢) ى: بالفعل . — ٣) رت: بين . — ٤) ت: حال . — ٥) ق: — جز من . — ٦) ت: — غيره . — ٧) ت: ادعا . — ٨) ق: الامثال؛ ر ى: المثال . — ٩) ق: احدنا .

لم يصُح ان يكون اثباتا لذاته لان النفى لكونه عالما ليس ينفى لذاته[١] فيجب ان يكون اثباتا للعلم وان يستوى فيه الشاهد والغايب .

والجواب عن ذلك ان فى هذه الشبهة توصّلاً باللفظ الى اثبات العلم لله جل وعز فنقول لهم : ان كان « اهل اللغة » قد جعلوا قولهم عالم اثباتا للعلم فحالهم لا تخرج عن وجهين احدهما ان يقولوا ذلك لا عن معرفة منهم بالعلم فذلك مما لا يصُح الاحتجاج به لكونهم مخطيين فيه . واما ان يقولوا ذلك عن معرفة منهم بالعلم . فاما ان يدعوا فيه الاضطرار فكان يجب المشاركة او يكون طريق العلم به الدليل فكان يجب ان يبرز ذلك الدليل الذى ادّاهم الى اثبات العلم عند اثبات العالم وهذا متعذّر هذا[٢] وقول القايل اثبات يستعمل فى الايجاد وقد كان الحقيقة فيه ان يستعمل فيما به يصير الشي ثابتاً موجوداً لانه كالتحريك[٣] والتسويد . ولكنّا قد عرفنا انه لا معنى لاجله يصير الثابت ثابتاً فجعلناه نفس الايجاد ثم نستعمل تشبيهاً بذلك فى الخبر عن وجود الشي اذا كان صدقاً لانه لا ينفكّ من[٤] ثبوته ووجوده . ومعلوم ان قول القايل زيد عالم ليس فيه واحدٌ من هذين فبطل قولهم على انه يصُح ان يكون اثباتا لذاته من طريق المعنى لانا بكونه عالماً نستدلّ على انه موجود اعنى القديم[٥] تعالى واذا كان اثباتاً لذاته من جهة المعنى فقد بطل ما بنوا عليه الشبهة . ولو لم يكن اثباتاً لذاته ايضاً لكان يكون اثباتا لذاته على صفة والنفى مطابق لهذا الاثبات[٦] فمن اين انه اذا لم يكن اثباتا لمجرّد ذاته فيجب ان يكون اثباتا للعلم . وتعلقوا بشبهة اخرى وهي قولهم انه قد ثبت ان الأمر غيره بان يعلم انما يأمره بان يفعل العلم فلو صحّ فى الله تعالى الامر[٧] لكان امرًا له بالعلم واذا لم يتات ذلك فيه فالخبر هو فى حكم الامر فيجب ان يكون الخبر عن انه عالم خبرًا عن علمه .

والاصل فى ذلك ان الشيخ « ابا عبدالله » رحمه الله[٨] قد جعل الامر بالعلم[٩] امرًا بان يحمل احدنا نفسه على صفة العالمين ولكن الصحيح عندنا هو ان الامر بان نعلم امره[١٠] بالعلم لان الامر لا يصير امرًا الا بالارادة والارادة لا تتعلق الا بالحوادث فلا بدّ من ان يكون الامر امرًا بذلك . وانما يحسن اذا كانت صفة احدنا بكونه عالما غير حاصلة بما يومر ان نعلمه لان الامر بان نعلم المشاهدات لا يصُح. وكذلك فيجب ان يكون كونه عالماً بذلك الشي مما لا يجب حصوله على كل[١١] حال فانه لو كان ملجأً الى ذلك لقبح الامر به ولا بدّ من ان يكون حصوله موقوفاً على

---

١) ت : ذاته . — ٢) ق :— هذا . — ٣) ت : كالتحرك . — ٤) ر : عن . — ٥) رق : في القديم. — ٦) ت : للاثبات . — ٧) ت : — الامر . — ٨) ر : — الله . — ٩) ت : — بالعلم . — ١٠) ت: هو امر . — ١١) ى : — كل .

قصوده ودواعيه . فاذا كان كذلك وكان الامر امرًا بتجديد هذه الصفة بايجاد العلم فيجب ان تكون حال الامر مفارقة لحال الخبر لان الخبر عن انه عالم هو خبر عن امر ثابت فيجب ان تتناول هذه المفارقة التى عقلناها بين العالم وبين غيره وان يكون الامر اذا لم يتات فى الله تعالى ان[1] لا يكون لهم فى ذلك ولا فى تشبيهه بالخبر تعلّق .

قالوا : ان احدنا يعلم القديم عالما بعد ان علمه قادرًا واحد العلمين مخالف لصاحبه . وانما تثبت المخالفة بينهما بعد ان يكون متعلّق احد العلمين غير متعلّق العلم الاخر وهذا يوجب ثبوت معلومين ولن يكون كذلك على قولكم ان الذات المعلومة واحدة وإنما يصح على ما نقوله من أنه يعلم العلم او[2] القدرة بهذين العلمين .

والاصل في الجواب عن ذلك ان العلوم تختلف على طريقتين **احدهما** لاختلاف ذوات المعلومات . **والثانى** لاختلاف وجوه المعلوم الواحد فاذا كان معلوم احد العلمين غير معلوم العلم الاخر فهما مختلفان وان كان المعلوم واحدًا . ولكن على وجهين او وجوه مختلفة فالعلوم مختلفة ايضا لان بعضها لا ثبوت مناب البعض وعلى هذا يكون المعلوم شيا واحدًا اذا عرفناه بخبر الصادق الذى لا يكذب فى خبره . ثم اذا ادركناه عرفناه سوادًا او بياضاً فلا يكون قد جعل لنا العلم بذات اخرى غير الاولى ولكنّا عرفناها على صفة لم نكن قد عرفناه عليها من قبل واحد العلمين هو مخالف به[3] للعلم الاخر . وكذلك[4] الحال[5] فى العلم بوجود الشي وحدوثه وحسنه او قبحه .

فاذا صحّت هذه الجملة امكن مع القول باختلاف هذين العلمين المتعلّقين بكونه تعالى قادرًا وعالماً ان تكون الذات واحدة ومع هذا نعلم[6] على وجوه مختلفة فلا ضرورة بنا الى ما ظنّوه من اثبات هذه المعانى التى هي العلم والقدرة والحيوة وانما كان يصح ما قالوه لو بطل القول بالاحوال فاما اذا ثبتت ووجب اعتقادها . فهذه الشبهة لا موقع لها اصلاً[7] وهذا الجواب الذى حرّرناه اولى من جواب « ابى على » لما لم يتلخص له من الكلام فى الاحوال ما يلخص « لابى هاشم » فجعل سبب اختلاف هذين العلمين ان احدهما يتعلّق بالمقدورات والاخر يتعلّق بالمعلومات . وذلك لانه كان يجب فى العالم بكونه تعالى[8] عالما ان يكون عالما بمعلوماته وهي لا نهاية لها[9] وكذلك الحال فى مقدوراته وانما نعلم ذلك على طريق الجملة . فاما التفصيل فمتعذر وقد ثبت فى علمنا بانه تعالى عالم وقادر هو علم تفصيل .

---

١) ى : — ان . — ٢) ى : و . — ٣) ق ى : — به . — ٤) رق ى : هكذى . — ٥) ت : الحاصل . — ٦) ق : العلم . — ٧) ق : — اصلا . — ٨) ق : — تعالى . — ٩) ق : — لها ؛ رى : بلا نهاية .

وبعدُ فان القوم كما يحتجون بهذه الطريقة فى اثبات العلم والقدرة فقد يتعلّقون بها فى اثبات الحيوة فالى ماذا[١] يرجع الفرق بين العلمين وليس لكونه حيّاً متعلّق وكذلك فقد[٢] يقع الفرق بين الموجود والمعدوم ولا متعلّق للوجود فصحّ انما[٣] اخترناه فى الجواب اولى . وكذلك فهذا الجواب اولى مما اجاب به « البغداديون » من ان اختلاف هذين العلمين هو لاختلاف الطريق اليهما . فان العلوم لا تختلف[٤] لاختلاف الطرق[٥] اليها[٦] فان الادلة هي كالالات فى الافعال واذا اختلفت لم تختلف لاختلافها الافعال وعلى هذا نعلم ان الناظر فى الاجسام ليعرف الله كالناظر فى الالوان ليعرف الله وعلماهما مثلان لا يختلفان وان كان الطريق مختلفاً بل يكون العلم الضروري مثلا للمكتسب مع ان الطريق مختلف فيجب ان يكون الصحيح فى الجواب ما قلناه اولا .

ومما تعلق به القوم[٧] ان كون العالم عالماً هو موجَبٌ عن العلم وغير جايز ان يكون الُحكم الموجَبُ عن امر من الامور يستحقّ فى موضع آخر لغير ذلك الامر وشبّهوا هذا بالحركة والمتحرّك لانه لما كان كونه متحرّكاً موجباً[٨] عن الحركة لم يصُح ثبوت متحرّك الا[٩] بحركة . وربما بنوا هذا على وجوب العكس فى العلل وجعلوا شاهد ذلك الحركة .

والاصل فى هذا الباب انه لا يصُح اجرا قولهم ان الحكم اذا استحقّ فى موضع لوجه لم يجز استحقاقه لغير ذلك الوجه على ظاهره فانه باطل بالوجود فينا وفيه تعالى وبالقبح الذى يثبت[١٠] تارة لكونه ظلما وتارة لكونه جهلاً وكذباً وعبثاً وإن كان هذا جارياً على اصولنا دون ما يقولونه فى ان القبح هو للنهى فقط .

ومما لا شبهة فيه المنافاة بين الذوات لانها تثبت لوجوه مختلفة نحو كونه سواداً وبياضاً وحمرةً ولا معتبر ببقآ هذه الالوان وثبوت التنافى بينها على الحقيقة او ان لا يكون كذلك حتى لا يحتجوا الى هذا الانفصال لان الغرض بما ذكرناه يتمّ بان تُقصد بالكلام استحالة اجتماع هذه الالوان ومعلومٌ ان الذى يمنع من مجامعة السواد للبياض هو كونه سواداً والذى يمنع من مجامعة الحمرة لكونها[١١] حمرةً الى ما شاكل ذلك . فصحّ انتقاض ما اوردوه فى هذا الباب . وعلى ان الذى استشهدوه[١٢] .

---

١) رى : ماذى . — ٢) ى : قد . — ٣) رق : ان ما . — ٤) ت : المملوم لا يختلف . — ٥) ق: الطريق . — ٦) ت : — اليها . — ٧) ق : يعلق القوم به . — ٨) ت : موجب (كذا) . — ٩) رت ى : لا . — ١٠) ت : ثبت . — ١١) رق : الحمرة له كونها . — ١٢) ق : استشهدوا؛ ى : استشهده .

دليل لنا ايضا لان احد الجسمين يتحرّك لهذه الحركة والجسم الاخر يتحرّك لغيرها من الحركات وليس مخالفة استحقاق الصفة تارةً للذات وتارةً لمعنى باكد[1] من مخالفة الصفة المستحقّة لعلّة واستحقاق ما هو من قبيلها لعلّة مضادّة لها بل هذا الثانى آكد من الاول . ولسنا نقول ان الذى اوجب ان لا يكون المتحرّك متحرّكاً الا بحركة ان كونه متحرّكاً مُوجَبٌ عن الحركة بل لان الطريقة فى اثبات الكل واحدة وليس هكذى الحال فى كون العالم عالماً وبطل[2] ما بنوا عليه كلامهم من كل وجه .

١) ق : باكثر . — ٢) د : فبطل .

الأصل الرابع

في بيان ما لا يجوز عليه تعالى

اعلم انه اعاد ها هنا فى جملة ما يجب نفيه عن الله تعالى انه لا يجوز استحقاقه هذه الصفات لاجل معانٍ حيث كان مما يجب نفيه عنه وان كان قد اتبع الباب الاول به حيث تكلّم فى الصّفات . فبين من بعد كيفية استحقاقها والمقصود بالباب ها هنا ان اضداد الصفات التى اوجبناها له من كونه قادرًا وعالماً وحيّاً وقديماً لا تصُح عليه وان كانت هذه الصفات فيها ما لا[1] تمكنِ الاشارة فيه الى ما يُضادّ وفيها ما هو بخلافه اذ ليس لكونه حيّاً ولا موجودًا ضدٌّ ولكن الطريقة فى وجوب الصفات التي ذكرناها طريقة واحدة .

والاصل فى هذا الباب ان ثبوت الشي دالّ على انتفا ضدّه ووجوب الشي دالّ على استحالة ضدّه . وهذا اصل متقرّر فاذا صحّ ذلك وكنّا قد عرفنا وجوب هذه الصفات لله جل وعز فيجب ان تستحيل عليه[2] اضدادها لا سيّما اذا كان وجوبها لامر يستحيل خروج الذات عنه وهو ما تقدّم من انها للذات تستحقّ . واذا كانت كذلك جرت فى امتناع خروج الباري تعالى عنها مجرى استحالة خروج السواد عن كونه سوادًا حيث استحقّه للنفس .

واشار فى الكتاب الى ما يكون دلالة على ان السواد يستحقّ هذه الصفة للنفس لانه اما ان يستحقّها[3] للنفس على حدّ لا يجوز خروجه عنها اصلاً او[4] يكون مستحقّاً لها[5] على حدّ يتبع الاختيار من تأثير الفاعل فيه بلا واسطة او تأثيره فيه بواسطة . وغير جايز ان تكون هذه الصفة باختيار الفاعل . والأصح ان نجعله سوادًا

---

١) رت:— لا . — ٢) رت:— عليه . — ٣) رق ى: يستحقه (كذا) . — ٤) ت:و . — ٥) رت ق ى: له .

حلاوةً على ما نذكره فى دليل الاجناس. ثم كان يجب نظر والضدّ ان ينتفي من وجه ويبقى[1] من وجه واما فى المعنى فهو ابعد لانه لو جاز مع انه بكونه سوادًا يخالف ما خالفه ان يستحقّه لمعنىً لم ينكر فى ذلك المعنى ان تكون مخالفته لـمـا خالف بمعنى آخر وهذا يُؤدّى الى ما لا يتناهى من المعانى وكان لا يمنع ان يجمع الفاعل بين المعنى الذى يكون السواد سوادًا لاجله والحلاوة حلاوة لاجله فيكون سوادًا وحلاوةً وقد ثبت بطلان ذلك. والكلام فى وجوب هذه الصفات لله تعالى هو على ما تقدّم من انها لو لم تجب وحصلت مع جواز ان لا تحصل لاحتيج الى معنى محدث وهذا يقتضى ان الصفة لا تثبت اصلاً فاذا ثبت وجوبها استحال ضدّها. وليس القصد بهذا الباب الا ما هو من الصفات فى الحقيقة حتى لا يقول قايل: فقد جاز ان يكون الله عز وجل نافعاً ضارًا وهذا يُوجبُ كونه على صفتين ضدّين لانه ليس له بكونه نافعاً حال[2] مضادّه لحاله بكونه ضارًا. وانما المَرجَع بذلك الى الفعلية وليس بين الفعلين ايضا[3] تضادّ فكيف يعتقد فى فاعلها انـــه على صفتين ضدّين.

فاما اذا قال القايل: لست اقول انه يصُح خروجه جل وعز عن كونه عالماً قادرًا جملةً ولكن هلا جاز ان يَعجز عن بعض الاشيا او ان يَجهل بعضها؟

والجواب ان يقول: ان كان هذا البعض مما يستحيل كونه مقدورًا له استحال كونه معجوزًا عنه لان القادر لا يعجز الا عما يصُح ان يقدر عليه وعلى هذا لا يوصف بالعجز عن اعادة ما لا يبقى وعن الجمع بين الضدين وما اشبه ذلك. وكذلك فما يجهل لا بدّ من ان يصُح ان نعلم لان فى خروجه عن صحّة ان نعلم خروجاً له عن صحّة ان يجهل لان الحال سوا. واذا ثبت ذلك قلنا: فقد صارت هذه المعلومات والمقدورات مما يصُح ان تكون مقدورة له ومعلومةً له وكونه عالما هو للنفس وما صحّ فى صفة النفس يجب والا فاذا وقف الوجوب على امر آخر خرجت الصفة عن ان تكون للذات ويبين ذلك انها انما تكون للذات بعد ان تكون ما اثر فى صحّتها ووجوبها واحدًا. فاذا كان كذلك وجب ان يكون الله تعالى عالماً بجميع المعلومات وقادرًا على كل ما يصُح كونه مقدورًا له وان يمتنع عليه خلاف هاتين الصفتين وخلاف كونه حيًّا وقديماً لانهما صفتان مستحقتان على الوجـــه الذي لا يجوز خروج الموصوف بهما عنهما[4]. يتلوه ان شا الله تعالى فصل فى انه تعالى لا يجوز ان يعلم لنفسه وبعلم محدث.

---

١) ق: ولا ينتفي. — ٢) ت: حاله. — ٣) ت: — ايضا. — ٤) ق: الحمد لله وحده وصلى الله على محمد وآله عدد ما ذكره وذكرهم الذاكرون وغفل عن ذكره وذكرهم الغافلون؛ ر: ...على نبيه محمد واله.

السِّفر[1] الخامس من المجموع في المحيط بالتكليف

لقاضي القضاة عبد الجبار بن احمد[2]
وهو من جمع الشيخ ابي محمد الحسن
بن احمد بن متويه رحمهما[3] الله جميعاً[4]

١) رت ى : — السفر . — ٢) ق: رحمه الله . — ٣) ق : رحمه الله . — ٤) ق : — جميعا ؛ ورضي عنه ؛ ر : رحمهما الله جميعا .

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين وعليه نتوكّل[1]

فصل فى انه تعالى لا يجوز ان يعلم لنفسه وبعلم محدث

ان قيل هذا الذى قلتم قد دلّ على ان القديم تعالى لا بدّ من كونه[2] عالماً بالمعلومات اجمع فهلا اجزتم ان يكون عالما ببعضها لنفسه وبعلم محدث وأن يقدر على بعض المقدورات لنفسه وبقدرة محدثة . وان يحيى[3] لنفسه وبحيوة محدثة؟ وانما يقع هذا[4] الكلام فى هذه الامور الثلاثة لان ما عداها من صفاته تعالى ليس شي منها يصُح استحقاقه لمعنى اصلا من نحو كونه موجوداً او مدركاً . وما يصُح استحقاقه لمعنى من نحو كونه مريداً وكارهاً لم يثبت عندنا انه يستحقّها لذاته . فنتكلّم فى انهما لا يستحقّان مع ذلك بمعنى[5] محدث .

والاصل فى هذا الباب ان هذا العلم لا بدّ من وجوده لا فى محل لان فى[6] وجوده حالا وجوباً لاختصاصه بمن حلّه وحلوله فيه تعالى ممتنع . فليس الا ان يعتقد وجوده لا فى محل . وليس يقدر على ايجاد العلم لا فى محل الا هو جل وعز فان احدنا سوآ فعل العلم مبتدا او متولّداً فانه يفعله فى محل القدرة واذا ثبت وجوده لا فى محل وقد عرفنا[7] ان للعلم ضداً وهو الاعتقاد الذى يتعلّق بنفى ما تعلّق العلم باثباته او باثبات ما تعلّق[8] العلم بنفيه لانه قد ثبت امتناع الجميع[9] بينهما ولا وجه الا التضادّ .

وقد صحّ ان القادر على الشي لا بدّ من كونه قادرًا على جنس ضدّه اذا كان له ضدّ فيجب ان يقدر القديم علي ايجاد جهل بدلاً من ايجاد هذا العلم ولن يكون ضداً له الا بان نوجدُ على حدّ وجوده ليكون الموصوف بهما واحداً حتى

---

١) رق ى : — «وبه ... نتوكل» . — ٢) ق : كو ... . — ٣) ر : يحيا . — ٤) ت : — هذا . — ٥) ق : لمعنى . — ٦) ت : — في . — ٧) ق : علمنا . — ٨) ت : يتعلق . — ٩) رق : الجمع .

لا يقول قايل انه يُوجده فى بعض المحال لان[١] ذلك يخرجه عن التضادّ الحقيقي واذا قَدرَ وجود جهل لا فى محل لم يحَل أما ان يوجبُ كون الجاهل [٢] جاهلاً او لا يوجِبه فان لم يوجبُ ذلك اقتضى خروجه عما هو عليه فى ذاته وهذا لا يصُح وان اوجب كون حي جاهل فاما ان يوجب كون الاحيا منّا جاهلين وهذا لا يصُح لان الاختصاص[٣] فيه مفقود. وليس يصُح فى احدنا ان يجهل الا بجهل محلّ قلبه[٤] فليس الا ان يقال : يوجب[٥] كونه تعالى جاهلاً. ثم لا يخلو اما ان تزول صفته الذاتية التى تعلّقت بهذا المعلوم وهذا لا يصُح لان خروج الذات عن صفتها المقصورة عليها اذا لم تكن مشروطة بشرط لا تصُح او تبقى تلك الصفة فيكون بهذا الجهل جاهلاً. وقد كان عالماً بذلك المعلوم فيكون على صفتين ضدّين ولا يمكن ان يقال ان الصفة تبقى على ما كانت ولكن تعلّقها يزول عند وجود هذا الجهل لانه ليس فى تعلّق كون العالم عالما بما يتعلّق به ما يتصور فيه طريقة زوال التعلّق لان هذا انما يمكن فى الصفة التى تعرض على متعلّقها ما يخرجها[٦] عن ان تكون متعلّقة وان كانت ذاتية كما نقوله فى كونه قادرًا لان بوجود المقدور او وجود سببه او غير ذلك مما يذكره فى هذا الباب يزول تعلّق كون القادر قادرًا لامر يرجع الى ان المقدور لا يصُح كونه مقدوراً مع هذه الحال وليس كذلك المعلوم فان تغيّر الاحوال عليه لا تخرجه عن صحّة كونه معلوماً.

وبعد فايّ فايدة فى هذا السؤال ؟ ولو قدرنا زوال تعلّق تلك[٧] الصفة لكانت الصفة الذاتية له بكونه عالماً ثابتة والجهل يوجب صفةً بالعكس من تلك الصفة فيقتضى كونه على صفتين ضدين وهذا محال. فاذا استحال ذلك استحال وجود جهل لا فى محل وفى ذلك استحالة وجود علم لا فى محل. واذا صحّ ذلك لم يجز كونه تعالى عالماً بعلم محدث اصلاً. فهذه طريقة القول فى ذلك. وإن كان فى الناس من يريد المنع من ذلك بان الشي لا يجوز كونه معلوماً من جهتين ولكن هذا اصل فاسد لان عندنا يجوز ان يكون معلوماً بعلوم كثيرة. ويفـــارق المقدور لانه لا يقدر عليه وهو مقدور واحد بقدر كثيرة فيجب ان نعتمد ما قدمناه[٨].

واما فى القدرة فلو ثبت العجز معنى لأجرينا الكلام فى ذلك على نحو ما اجريناه فى العلم والجهل واذ قد تعذر ذلك ففيه طريقان. **احدهما** ان القدرة اذا لم تكن بدّ من وجودها لا فى محل فقد صارت موجودة على حدّ لا يصُح الفعل بها لانه قد فُقِدَ فيها الشرط الذى معه يصُح الفعل من استعمال المحل على ما مضى بيانه.

١) ق : لانه. — ٢) رت : جاهل. — ٣) ت ق ى : اختصاص. — ٤) ق : فيه. — ٥) ى : كان يوجب. — ٦) ق : يخرج. — ٧) ق : — تلك. — ٨) ق : قدمنا.

فكان هذا المثبت اثبت قدرةً يقدر القادر بها ولا يصُح منه الفعل لاجلها وهذا ينقض وجودها وكون القادر قادرًا بها . **والطريق الثانى** انه اذا لم يصُح ان يقدر بتلك القدرة على الاجناس التى لا يصُح ان تكون مقدورة بالقدر لان ذلك مستحيل على ما تقدّم فلا بدّ من ان يقال بقدرتها على الاجناس التى هي متعلّقات القدر[1] . ثم نعتقد انه يقدر عليها لنفسه وبقدرة وهذا يقتضى انه قد قدر[2] على الشي الواحد من جهتين . ولو صحّ ذلك لصحّ مقدور واحد بين قادرين بان يقدر عليه بقدرتين لان هاتين الجهتين حكمها كحكم[3] الذات والقدرة هذا اذا كان يقدر على هذا[4] الشي بنفسه وبالقدرة فان قدر عليه بالقدرة فقط فهو[5] باطل من جهة اخرى لانه يقتضى ان ما كان يستحيل كونه مقدورًا له قد قدر عليه بهذه القدرة وما يستحيل كونه مقدورًا له يستحيل ان يقدر عليه اصلاً .

واما فى الحيوة فان شيتَ سلكت الطريقة التى ذكرناها فى القدرة وهي انه لا يصُح الادراك بها لان من شرط صحّة الادراك بها ضربًا مخصوصًا من الاستعمال فى وجودها لا فى محل اخراج لها من هذا الحكم . وان شيتَ قلتَ ان من اخصّ احكامها ان تصير بها الاجزا الكثيرة[6] فى حكم الشي الواحد كما ان من اخصّ احكامها صحّة الادراك بها . ألا ترى انا بكل واحد من هذين الحكمين نعرف الصفة التى تفارق الحيوة بها غيرها من المعانى ومعلوم ان فى وجودها لا فى محل اخراجاً لها عن هذا الحكم لان القديم جل وعز هو شي واحد فثبت بهذه الجملة انه لا يصُح استحقاقه تعالى لهذه الصفات للنفس ولمعنى محدث .

فصل ومن جملة ما ينفى عنه تعالى ان يكون بصفة الجواهر والاجسام

والاصل فى ذلك انه[7] اذا كان[8] الكلام فى نفى « الجسمية »[9] على الحقيقة . فالوجه فيه انه اذا كان كذلك لم يكن بدّ[10] من تحيزه فانه اذا كان لم يكن كذلك لم ينفصل عن غيره واذا كان متحيزا وجب ان لا ينفصل تحيزه عن كونه كايناً فى جهة . وقد مضى الكلام فى انه لا يكون الكاين كايناً فى جهة الا بمعنى[11] محدث . فالقول فيه[12] بانه جسم يُعيده الى[13] انه محدث مع ثبوت الدلالة على قدمه . وكيف يكون قديماً مع ان القول بانه جسم يقتضى انه غير منفكّ من دلالة الحدث؟[14]

---

١) رق ى : القدرة . — ٢) ر : يقدر . — ٣) رق : حكم . — ٤) ق : — هذا . — ٥) ى : فهذا . — ٦) ق : —الكثيرة . — ٧) ق : ان . — ٨) ق : — اذا كان . — ٩) هم القايلون ان ربهم جسم ذو هيئة وصورة يتحرك ويسكن ويزول وينتقل وكذلك الرافضة . — ١٠) ى : فلا بد . — ١١) رق : لمعنى . — ١٢) ى : — فيه . — ١٣) ت ق ى : الا . — ١٤) رق : الحدوث .

ومما يدلك على هذا ايضا ان الدلالة قد دلّت على ان الاجسام متماثلة واذا ثبت تماثلها لم يصُح الا ان يستوى الكل فى استحقاق الصفة الذاتية فلو كان جسمًا لكان ما عداه من الاجسام قديماً مثله والا اقتضى فى المثلين افتراقهما فى صفة من صفات الذات. وما دلّ على تماثل الاجسام لم يفرق بين بعضها وبين بعض فسوا اتّفقت اشكال محالها او اختلفت فالحال واحدة فتصير جملة ما قدمناه مبطلة لّساير المذاهب التى تكون تشبيهاً على ما يقول[1] بعضهم من انه بصفة الفضآ او بصفة السبيكة الى غير ذلك من ضروب الجهالات .

وقد اشار فى الكتاب الى ان الجواهر[2] متماثلة وذكر فيه وجهتين **احدهما** انها متفقة[3] فى التحيز وذلك من اخصّ الصفات والاشتراك فى مثل ذلك يوجب التماثل **والوجه الثانى** هو القياس احد المدركين من الجواهر[4] بالاخر مع العلم بتغايرهما ولا وجه لوقوع اللبس الا التماثل على ما مضى ذكره فى موضعه . ودلّ على انه تعالى لا يصُح كونه جسمًا بما تحقيقهُ انه لو كان كذلك لكان كونه قادرًا هو لاجل القدرة لان هذه الصفة اما ان تستحقّ بالمعانى او بالذات اذ[5] الفاعل لا تأثير له فى هذه الصفة اصلاً فضلا عن[6] ان يشتبه ان القديم تعالى يستحقّ كونه قادرًا لاجله وغير جايز ان يكون جسمًا وهو قادر لنفسه لانه يوجب فى كل بعض منه ان يكون قادرًا ويوجب ان تكون الاجسام كلها قادرة لتماثلها والا افترق المثلان فى بعض صفات الذات [7]ومن حقّ المثلين خلاف ذلك فيجب اذًا ان يكون تعالى لو ثبت جسمًا ان يكون قادرًا بقدرة ومن شأن القادر بقدرة ان لا يصُح منه الفعل فيما بَانَ عنه الا ان تكون هناك مماسّةٌ مخصوصة . والقدر فى ذلك لا يختلف فيجب اذًا ان لا يصُح منه تعالى ان يفعل الحركات فى اماكن متباعدة . ومعلوم انه قد تقع بالشرق[8] حركة فى حال وقوع حركة[9] اخرى بالغرب[8] وكلتاهما[10] من فعله تعالى . فدلّ ذلك على انه يجب ان يكون قادرًا لنفسه وفى[11] ثبوت ذلك ابطال كونه جسمًا . وهذا والله اعلم هو[12] الذى دعا بعضهم الى ان اثبتوه تعالى فى كل مكان بطريقة الوجود او بطريقة كونه مُنبّياً الى جهالات لهم فى هذا الباب ليتمّ مع هذا القول بكونه[13] فاعلا فى اماكن متباينة .

ودلّ ايضاً على انه لو كان جسمًا لجاز عليه الضعف . وهذا مبنى على وجوب

---

١) ر : يقوله . — ٢) ت : احوالهم . — ٣) ت : متفقت (كذا) . — ٤) ق : — من الجواهر . — ٥) ت : او . — ٦) ق : فصلا بين . — ٧) رى : الذوات . — ٨) ى : بالمشرق .... بالمغرب . — ٩) ت : — حركة . — ١٠) ت : كلهما . — ١١) رق : — في . — ١٢) ت : — هو . — ١٣) ت : كونه .

كونه قادراً بقدرة وعلى ان القادر بالقدرة[١] انما يفعل على عدد قدرة فلا يصُح والقدرة واحدة ان يفعل بها ازيد من جز واحد من جنس واحد فى محل واحد فى وقت واحد . فهو إن كان قادراً بقدرة[١] غير محصورة ليصُح ان لا ينحصر مقدوره. فمعلوم ان وجود ما لا يتناهى لا يصُح وان انحصرت قدرة انحصرت[٢] مقدوراته وهذا يؤدّى الى جواز الضعف وهذه الطريقة تورد على وجه[٣] الالزام والا فالابتدا بالاستدلال بها لا يمكن .

واما ايجاب جواز الشهوة عليه تعالى[٤] فهو بأن يثبت حيّاً بحيوة وتكون الطريقة فيه كالطريقة فى كونه قادراً بقدرة . واذا وجب ذلك فاما ان تكون الحيوة لامر يرجع الى جنسها يكون مضمّنه بالشهوة او النفار فكل[٥] حيوة هذه سبيلها ولا تحتاجُ الى ان نقول انها مع اختلافها تشترك فى هذا الحكم لانها اجمع متماثلة . واذا كان هناك شهوة فقد تثبت الحاجة لان مع الشهوة لا بدّ من ثبوت الحاجة الى ما تشتهى فان[٦] لم يتقرّر هذا الاصل فقل مع وجود الحيوة تصُح الشهوة واذا حصل ذلك ثبتت الحاجة ثم تنفى الحاجة عنه تعالى ونحيلها لا بالردّ الى انه لو كان محتاجاً لكان جسمًا ولكن بالطريقة التى نقول انها تؤدّى الى كونه ملجأً .

فاذا تقرّرتَ بهذه[٧] الجملة فكل ما كان مما لا يجوز الا على الاجسام فيجب نفيه عن الله تعالى . واذا ورد فى القرآن ايات تقتضى بظاهرها التشبيه وجب تأويلها لان الالفاظ معرّضة للاحتمال . ودليل العقل بعيد عن الاحتمال وهذا كله اذا كان الخلاف واقعاً من جهة المعنى. فاما ان قيل انه تعالى جسم بمعنى انه موجود لا يحتاج فى وجوده الى غيره فالمعنى صحيح والعبارة فاسدة لان هذه اللفظة موضوعة لما يقبل التزايد فلا يصُح اجراوه عليه تعالى وصارت الالفاظ التى يروم السايل اجراوها على الله تعالى على ضربين . **احدهما** يعلم من ضرورة[٨] الدين ان المطلّق لها يكفر[٩] بذلك مثل قول القايل هو شيخٌ وشخصٌ وجسد وطلل ورجل الى ما شاكل ذلك . **والآخر** يعرف بطريقة من التأمّل والنظر مثل قول القايل هو جسم فان المطلّق لهذا اللفظ اذا نفى المعنى لا يكفر وانما نبين خطأهُ من جهة اللغة .

فاما ما يوردونه من انه اذا لم يكن جسمًا ولا عرضاً خرج عن المعقول فبطلانه ظاهر لانه اذا امكن اعتقاده واقامة الدلالة عليه فقد امكن كونه معقولاً ويجب ان تُراعى الطريق فيه فربما كان الضرورة . وربما كان الدلالة . وربما لم تقم عليه

١) ت : بقدر؛ ر: بقدرة . — ٢) ت : انحصر (كذا) . — ٣) ت : طريق . — ٤) رق ى : — تعالى . — ٥) ق : وكل . — ٦) رق : وان . — ٧) ر: هذه . — ٨) ق : بضرورة . — ٩) ت ى : يكفر فبحاجة .

دلالة ومع هذا لا يخرج عن صحّة اعتقاده . فاذا كان كذلك وكنّا قد عرفنا حدوث الاجسام وحاجتها الى محدث وثبت المحدث بصفاته ودلّت الدلالة على نفى «الجسمية» عنه فيجب ان نتبع فى ذلك الدلالة ولا ننظر الى قول القايل لا يعقل او لا يتصوّر لانه اذا[١] رجع بهذا الكلام الى تقدّم اعتقاد ذلك الشي قبل قيام الدلالة عليه او قبل حصول الضرورة اليه اقتضى ان لا نثبت شي اصلاً . لان المدرك للشي لا يكون قد عرف نظيره من قبل ادراكه ومع هذا فلا بدّ من علمه به وهكذى الحال فما تقوم عليه الدلالة فبطل قولهم انه لا يعقل بل لو قيل انه جسم لاقتضى ذلك نفيه اصلاً على ما اوجبنا انه لا يكون قديماً ولا قادرًا .

والذى اورده بعد ذلك فى الكتاب فهو[٢] ان القوم يشبهون قولهم فى الجسم بقولنا فى الصفات فيقولون : نجعله جسما لا كالاجسام كما اثبتموه قادرا لا كالقادرين وعالما لا كالعالمين الى غير ذلك من الصفات .

والاصل في الفرق بين الموضعين ان قولنا قادر وعالم وحي وشي وما اشبه ذلك من الاوصاف ليس يفيد من حيث اللفظ فيها مجانسة بينها وبين غيرها فلا يكون قولنا لا كالقادرين مناقضاً للاوّل ولكنا افدنا بقولنا قادر انه يصحّ منه الفعل وبقولنا لا كالقادرين افدنا ان ذاته مخالفة لذواتهم ولم يكن بقولنا قادرٌ افدنا التجانس. وليس كذلك قولنا جسم لانه قد افاد من حيث اللفظ انه من قبيل مخصوص مماثل لما هو من نوعه لوجوب اشتراك الكل فى صفة التحيز . فاذا قلنا لا كالاجسام فقد نقضنا ما اثبتناه وكأنا قلنا مماثل لغيره غير مماثل له وهذا لا شبهة فى فساده . ولما ذكر الكلام فى نفى التشبيه عن الله عز وجل اراد ان يبين حكم المُشَبِّه فى اخباره وصلواته وعباداته وعلى اى وجه يوصَف بانه مشبّه.

والاصل في ذلك انه وان كان غير عارف بالله عز وجل فقد صلُح ان يجعله[٣] مشبهاً لانه قد يقع التشبيه بالاعتقاد كما يقع بالعلم فان عرف الله ثم شبّهه بغيره فهو مشبهٌ وان اعتقد صانعاً للعالم ثم شبّهه بالاجسام فهو مشبهٌ. فلا يجب اذا قلنا ذلك فيمن اثبته جسمًا ان يقال هذا يقتضى معرفته به وتشبيهه له بغيره لان الغرض انه شبه[٤] ما اعتقده صانعاً الاهاً بالاجسام فشبه فى الحقيقة غير الله بغير الله وليس الغرض بهذا الغير اثبات ذات فى الحقيقة هو غير له تعالى ولكن الغرض ما[٥] يرجع الى اعتقاده . وعلى هذا يدلّ الخبر ان امير المؤمنين لما راى الحالف يحلف والذى

---

١) ق : ان . — ٢) ت : هو . — ٣) ت : يجعل . — ٤) ق : اشبه . — ٥) ق : بما .

احتجب بالسبع ثم سأله أكفر عن يميني . فقال له : انك[1] حلفت بغير الله لانه لم يرد غيراً فى الحقيقة توجّهت يمينه اليه وانما اراد على ما اعتقده . فاما اخباره عنه فعلى نحو ما تقدّم حتى اذا اظهر الشهادة فقال لا اله الا الله واعتقد فى الذى اثبته انه جسم كان ما قاله كذباً بل كفراً فكانه قال لا اله الا ما اعتقده جسماً وهذا مما لا خفا بكونه كفراً . وقد يحسن منه ذلك على بعض الوجوه قصداً منه الى حقن دمه . واما عبادته فانها تتوجه[2] الى من اعتقده بالصفة التى قدمناه فلا يكون بذلك عابداً لله وكل من لم يقصد بعبادته ربّ العزّة فهو كافر بالاجماع ولا نقول انه عبد غير الله فى الحقيقة لأن عبادته لا معبود لها ولكن وجه كونه كافراً بذلك انه ما عبد الله بصلوته فحلّ محل عُبّاد الاصنام . وليس لاحد ان يقول : اذا كان قد عرف حدوث الاجسام واثبت لها[3] محدثاً فهلا كانت عبادته متوجهة نحوه؟ وذلك لان العبادة تتوجّه الى من[4] اعتقده العابد مفصّلاً ولا حكم للجملة مع التفصيل. فلهذا جعلناه كافراً بهذه العبادة . وانما اخرجناه عن كونه عابداً لله لانه اذا[5] اعتقد مفصّلا ما ذكرناه من الاعتقاد ثم وجه العبادة نحوه فقد حلّ محل من من له والد ابيض عربى فاعتقد فى أعجمى اسود انه والده ثم اخذ ببرّه لانه لا يكون باراً بابيه فهكذى حال المُشبِّه .

فصل

فاما نفى كونه تعالى بصفة الاعراض . فالخلاف فيه يصُح وقوعه من وجهين . **احدهما** من جهة العبارة . **والاخر** من جهة المعنى . فمن جهة العبارة هو ان يثبته المثبت على الصفات التى عدّدناها وينفى عنه « الجسمية » وما يتبعُها من احكام التحيز ثم يجرى عليه هذه اللفظة ظنّاً منه ان مَن هذه صفته لا بدّ من تسميته عرضاً فتكون الطريقةُ فى ابطاله ان اهل اللغة يسمّوا[6] بهذا الاسم ما اعتقدوه غير ثابت الوجود بل يكون بعرض الزوال . وليس هذه حال القديم جل وعز . واما اذا خالف من جهة المعنى . فان اثبته بصفة بعض الاعراض وعين القول فيه فما عرفناه من ان احكام شي من هذه[7] الاعراض لا يصُح فيه جل وعز يوجب انه لا يجوز ان يكون بصفة شي منها . واما على طريق[8] الجملة فهو انه لو كان بصفة بعض هذه الاعراض الموجودة او المقدرة وجودها[9] فيجب صحّة العدم عليه . وهذا يخرجه عن كونه قديماً .

---

١) رق : لا لانك . — ٢) ى : متوجه . — ٣) ت : له (كذا) . — ٤) رى : ما . — ٥) رت : — اذا . — ٦) ق : سموا . — ٧) ت : — هذه . — ٨) رق : طريقة . — ٩) ق : المقدورة ووجودها .

وكان يجب ان يصُح فى هذه الاعراض ان تكون قديمة اذا ماثلته تعالى فى بعض الصفات .

والذى ذكره فى الكتاب من ان كونه عرضاً يحيل كونه عالما قادرا فهذا انما يظهر القول فيه اذا جعل العرض قادرًا بقدرة وعالما بعلم فاما اثباته كذلك عالما لنفسه وقادرًا لنفسه على حدّ ما يستحقّ باقى الصفات لنفسه فالذى يمنع منه انه لو كان كذلك لصحّت فيه ممانعة القديم[1] القادر لنفسه وهذا يتفرّع عن ثبوته تعالى غير عرض . ثم يمكن سياق الكلام عليه .

فصلٌ

اعلم انه لما نفى كونه جسمًا وعرضاً عقب ذلك بان احكامها لا تصُح عليه فبيّن انه لا يجوز كونه محلا وهذا من حكم كونه متحيزًا جسمًا فان[2] كونه حالا لا يصُح فيه من حيث هو من احكام كونه عرضاً . والذى يدلّ على انه لا يصُح كونه محلا انه لو كان كذلك لاقتضى كونه متحيزًا لانه انما ينفصل المتحيز عن غيره بهذا الحكم وبما شاكله . وعلى هذا لم يصُح فيه وهو معدومٌ كونه محلاً ولا صحّ فى العرض ان يكون محلا لعدم التحيز فيه ولاجل ذلك كان الجوهر بان يكون محلا للسواد اولى من ان يكون السواد محلا له . وليس يمكن ارتكاب حلول العرض فى العرض والا زال التضادّ بين المتضادّات فكنّا نجوز حلول السواد فى البياض ووجودهما جميعاً فى الجسم ومعلومٌ فساده . فثبت انه تعالى لا يصُح كونه محلاً . وبذلك على هذا ايضا انه لو جاز[3] ان يكون محلا لبعض الاعراض لم يكن شي منها باحق من غيره وهذا يوجب صحّة وجود الشهوة والنفار وغيرهما من الاعراض فيه وهذا يؤدّى الى امور فاسدة . فثبت انه تعالى ليس بمحل لشي اصلا . وليس لاحد ان يقول : هلا صحّ كونه محلاً لانه مُشابهٌ للجوهر فى استقلاله بنفسه[4] وفى حاجة غيره اليه فى الوجود واستغنايه عن غيره فى الوجود وفى تعاقب الصفات المتضادّة عليه ؟ وهذا نحو كونه مريدًا وكارهاً . فقد صار من هذه الجهات بمنزلة الجوهر فكما انه محل فكذلك القديم . وذلك لانه ان لم يرجع باستقلاله بنفسه وباستغنايه عن غيره الى التحيز فلا فايدة فيه لانه قد عرف انه لولا تحيز الجوهر لما ثبت له هذا الحكم فقد عاد الامر الى ما قلناه ولولا ان الامر كذلك لكان ذلك رجوعاً الى النفى وبـه لا[5] يصير

---

١) ر : للقديم . — ٢) رق ى : وان . — ٣) ث : تجاز . — ٤) رق : لنفسه . — ٥) ق : لانه لا .

الشي[١] محلا وكيف يصير الشي محلا بان لا يحتاج الى وجود غيره فى كثير من الاعراض ؟و[٢]قد ثبت عندنا انه لا يحتاج الى وجود غيره من محل وما شاكله وان لم يكن بصفة المحال .

واما تعاقب الاوصاف فتارة يفتقر الى تحيز المحل وتارة يفتقر الى صفة يختص بها الموصوف تجرى مجرى تحيز الجوهر وهو ما نقوله فى كونه حياً لان لاجله يصح كونه مريداً وكارهاً وليس الموصوف بهما هو المحل . هذا وتعاقب الصفات انما يثبت بعد ثبوت كونه محلاً فكيف يستدل على انه محل بتعاقبها وانما يثبت تعاقبها عندما يثبت[٣] محلا وفى هذا استدلال بالفرع على ثبوت الاصل فصح بهذه الجملة انه تعالى لا يجوز كونه محلا .

فاما الكلام فى انه لا يصح كونه حالاً فالدليل عليه ان حلول الشي يتبع حدوثه بدلالة ان الشي فى حال[٤] بقايه لا يجوز ان يصير حالا وفى حال حدوثه يصح ذلك عليه . فلو كان تعالى حالا لكان محدثاً وهذا يكون بنا على انه لا يصح كونه حالا ابداً والا لزم قدم المحال . فاذا حل بعد ان لم يكن حالاً فذلك انما يصح فى الحادث . فاما فى القديم والباقى فلا يجوز ان يصيرا حالين. ولولا ذلك لاجزنا ان يصير السواد فى حال بقايه حالا فى محل[٥] بعد ان لم يكن حالا فيه وهذا فاسد .

ومما يدل على ذلك ايضا[٦] انه لو كان حالاً لكان كذلك ابداً وفيه قدم المحال . فاما ان يصير حالاً بعد ان لم يكن فذلك لا يصح لان الموجود غير حال لا يجوز ان يصير حالاً لان ذلك كيفية فى الوجود والموجودات لا يصح ان تتغير كيفيتها فى الوجود . فلذلك لم يجز فيما هو حال ان يصير غير حال وفيما هو لا فى محل ان يصير فى محل كالجوهر وغيره وليس كون الجوهر كايناً فى جهة كيفية فى الوجود فيدعى بغيره فى حال بقايه بل ذلك تجدد صفات له وكيفية وجوده على ما كان من قبل لان الغرض بذلك وجوده غير حال فى شي ومعلوم انه لا يصير قط حالاً فى غيره فهذا طريق القول فى هذه الدلالة .

واحد ما نعتمده[٧] فى هذا الباب انه اما ان يكون حالاً ابداً ففيه ما يتقدم من قدم المحال او يحل بعد ان لم يكن حالاً . فاذا كان كذلك فاما ان يحل مع وجوب ان يحل او يحل مع جواز ان لا يحل . فان حل مع جواز ان لا يحل فلا بد

١) ى : — الشي . — ٢) رق: — و . — ٣) ق : ثبت. — ٤) ق : حالة. — ٥) رق: — فى محل . — ٦) ت : — ايضا . — ٧) ق ى : يعتمد .

من معنى لاجله يحل. والكلام فيه كالكلام فيما ذكرناه اولاً[1] فانه ان حلّ ذلك المعنى مع الوجوب اقتضى انه لذاته وهذا يوجب حلول القديم فى ذلك المحل لوجود[2] ذلك المعنى. وان حلّ مع الجواز احتيج[3] الى معنى آخر فيؤدّى الى ما لا يتناهى.

وقد اشار فى الكتاب الى وجه آخر فى انه لا يجوز كونه حالاً فى محل لمعنى. وتحقيقه ان ذلك المعنى اما ان يصُح وجوده فى ذلك المحل والقديم لا يحله او لا يصُح وجوده ولا يحتمله المحل الا بعد[4] وجود القديم فيه. فان كان الاوّل لزم ان لا يصير حالا فيه الا لمعنى آخر وقد ابطلناه وان كان لا يصُح وجود ذلك المعنى فيه الا عندما يحل القديم ولا يصُح حلوله[5] الا عند وجود ذلك المعنى. فقد تعلّق كل واحد من الامرين بالاخر وهذا يؤدّى الى ان لا يحصل كل واحد منهما. ويؤدّى الى انه لا يكون بأن يجعل حلول القديم فى ذلك المحل لهذا المعنى باولى[6] من ان يجعل[7] حلوله فيه لحلول القديم. فاذا بطل هذا القسم ثبت انه يحل مع الوجوب ولو حلّ مع الوجوب لكان لا شي يوجبه الا صفاته التى هو عليها وهذا يقتضى كونه حالا ابداً وفيه ما تقدّم افساد ما له.

وبعد فمعلوم انه لا بدّ من صفة ولا صفة له يصُح ان يكون من[8] حكمها الحلول والا لزم فى كون احدنا قادرًا وعالمًا ان يوجب الحلول فان حكم الصفة لا يختلف بكيفية استحقاقها ومعلوم استحالة الحلول على احدنا.

فان قيل ليس كونه قادرًا بموثّر فى الحلول بنفسه بل بشرط أن لا يكون القادر متحيزا والواحد منّا هو متحيز فلم يصُح فيه الحلول لعدم الشرط.

قيل له كل صفة اثرت فى حكم بشرط فغير جايز فيمن[9] يختصّ بذلك المؤثر الا أن[10] يصُح فيه ذلك الشرط ليثبت له حظ التأثير فكان يجب صحّة أن يكون احدنا قادرًا غير متحيز فيحل فى غيره وقد عرفنا خلافه.

والدلالة على صحّة الاصل الذى ذكرناه هو أن كونه جوهرًا لما اثر فى تحيزه بشرط الوجود لم يجز فى ذات[11] تختصّ بصفة الجوهر الا ويصُح وجوده ليثبت متحيزًا حتى يستقيم كونه موثرًا بهذا الشرط. وليس سبيل ما يوثر سبيل ما يصحّح حتى يقول قايل: فقد اجزتم ان يكون تعالى حيًّا ولا يثبت الشرط فى كونه مشتهياً وجاهلاً فهلا صحّ مثله فيما قلتموه؟ وان كان كونه حيًّا يصحّح كونه مشتهياً لان ما اورده السايل هو دليلنا على ان المصحّح يخالف الموثر ولولا ذلك لجاز فى بعض الجواهر

---

١) رت: — اولا. — ٢) ر: الموجود و. — ٣) ق: احتاج. — ٤) ر: عند. — ٥) ق: حلول له. — ٦) رق: اولى. — ٧) ت: يجعله. — ٨) ر: — من. — ٩) ت: فيما. — ١٠) ق: — ان. — ١١) ر: ان.

ان يستحيل تحيزه لاستحالة ما يجعل شرطا فيه وهذا ظاهر الفساد . وليس لأحد ان يقول ان حقيقة الجوهر تحيزه فلهذا لم يكن بدّ من صحّة هذا الشرط فيه كما ان حقيقة القادر صحّة الفعل فلا[1] بدّ من ثبوت الشرط فيه وهو ارتفاع المانع[2] وذلك انه ليس بين ما علّلنا به فى الجوهر وبين ما قالوه من كون التحيز حقيقة فيه تنافٍ وتمانع فيجب ان يكون معلّلا بهما على طريق الدلالة والكشف .

فان قيل كل هذا الذى ذكرتم مبنى على انه لما انما يقتضى الحلول فيه صفاته المقتضاة عن صفة ذاته فهلا صحّ حلوله للصفة الذاتية التى تثبتونها ؟

قيل له لو كانت تلك الصفة موثرة فى الحلول لم يكن بدّ من حلوله ابداً لان حكم الصفة الذاتية على التحقيق لا يجوز[3] ان يتأخر عنها . ولا ان تكون مشروطة بامرٍ منفصل وان صحّ ذلك فى الصفة المقتضاة عن صفة الذات كما نقوله فى كونه حيّاً وكونه مدركاً ولكن ذلك ممتنع فى صفات الذات[4] على الحقيقة وعلى هذا لما كان من حكم تلك الصفة وقوع الخلاف بها وان تقتضى هذه الصفات الاخر لم يجز ثبوتها الا وما قلناه ثابت فيها . يبين ذلك أنها لو وقفت على امر منفصل خرجت عن ان تكون للذات على الحقيقة وهذه القضية التى ذكرناها تثبت فيما هو[5] مقتضى صفة الذات لانه لا يصح اشتراطها بامر منفصل عن الذات كتحيز الجوهر لانه لا يشْتَرِط بامر منفصل عن الذات. فاما ما نزل عن ذلك فكان مقتضى المقتضى فالشرط فيه صحيح كما قلنا فى كونه مدركاً .

فان قيل هلا كانت له صفة اخرى يكشف عنها الحلول؟ .

قيل له ما لم يثبت الحكم لا تثبت الصفة التى يكون الحكم طريقاً اليها وهذا موضع الخلاف ولولا ذلك لجاز ان تثبت له صفات كثيرة لمثل هذه الطريقة التى ذكرناها . وهذا باطل .

واحد ما يدلّ على ما نقوله أنه لوكان تعالى حالا فى محل لم يكن بدّ من أن يظهر للمحل به حكم لأن المعانى التى لا تدرك لا بد من احوال واحكام صادرة عنها حتى تكون للمحل[6] بها مزية اذا حلته عليه اذا لم تحل . وعلى هذا لما اعتقدت « النصارى » حلول اللاهوت فى ناسوت المسيح اعتقدوا انــه يستحقّ العبادة وانه صار لاهوتاً بذلك . فاذا لم يكن بدّ من ثبوت حكم وكان لا حكم المحل به تعالى وجب استحالة حلوله فى المحل . والذى يعتقده « النصارى » مما لا يصح لانه ان كان

١) رق : ولا . — ٢) ق ى : المنع . — ٣) ى : — لا يجوز . — ٤) رق ى : الذوات . — ٥) رق : هو من . — ٦) ق : المحل .

الحكم فى ذلك انه قد[١] صار قديماً بعد ان لم يكن فذلك مما يتعذّر اعتقاده وان كان انه يصير قادراً لنفسه بعد ان كان[٢] قادراً بقدرة فهذا فى الاستحالة كالاوّل والذى تقوله « الحلولية »[٣] فى هذا الباب ابعد لان هذه الصورة إنما تُستحسن لمعان تُوجَدُ فيها ولتركيب مخصوص وذلك على هذا الحدّ اذا حصل استحسن وإن لم يحله القديم بل قد ثبت أن الحال فى الاستجلآ والاستحسان يختلفُ فى الاضافة فَرُبَّ شخص يستحليه واحد ويستقبحه غيره . افترى القديم يحلّ فى هذه الصور[٤] على حسب شهوات هولآ الجهال ؟ فاذا ثبت ان لا حكم للمحل به قد صار حلوله فيه وأن لا يحلّ على سوا وهذا ظاهر البطلان . وهذه طريقة[٥] قد تذكر على وجه آخر هو اولى وعن طريق الشبه أبعد . لأنه ربما يقول القايل على ذلك إن هذه المعانى انما لم يكن بدّ من ثبوت حكم لها لان الحكم هو طريق اثباتها . واذا لم يثبت الحكم لم يصح اثبات نفس المعنى . وليس كذلك الحال فيه تعالى لانه قد ثبت من دون هذا الطريق فجاز ان يكون حالا وليس للمحل به حكم .

فأما الوجه الاخر الذى يورد ذلك عليه فهو أنّ كل ما ظهر حكمه من دون الحلول فتجب استحالة الحلول عليه والا صار حلوله وأن لا يحل على[٦] سوا . يبين ذلك ان فايدة حلوله ظهور حكمه . فاذا ما ظهر حكمه من دون الحلول فلا وجه للحلول ولاجل ذلك استحال حلول ارادة البارى وكراهته وفنا الاجسام فى محل لانه قد ظهرت احكامُها من دون الحلول فصحّ بهذه الجملة استحالة الحلول عليه .

وقد جرى فى اثنا الكلام فى الكتاب عند ابطال قول من يقول انه يحلّ مع وجوب ان يحل انه لو كان كذلك لكان للمحل به صفة لا ينفكّ عنها ولا يكون عليها الا به كما انه تثبت له صفة لا يكون عليها الا بكون ولا ينفكّ عنها وهذا يؤدّى الى اثبات ما لا يُعقل .

فصلٌ

اعلم انه لما نفى عنه شبه الاجسام والاعراض وما يختصّ كلاً منها من الاحكام اتبعه بنفى الروئية لاشتمال هذا الحكم على الجسم والعرض واشتراكهما فيه . وهذا الباب يُعَدّ من باب نفى التشبيه . وان كان من تحقّق التشبيه لا يكلّم فى نفى

---

١) رت :— قد . — ٢) ت : لم يكن . — ٣) « الحلولية » اصناف كثيرة وغرض جميعها القصد الى افساد القول بتوحيد وزعموا ان الاله يحل في كل صورة حسنة وكانوا يسجدون لكلصورة حسنة .—٤) رق : الصورة . — ٥) ق : الطريقة . ٦) ت : — على .

الرؤية من حيث انهم عند تحقيق الكلام عليهم فى كيفية الرؤية لا بدّ من ان يظهروا التشبيه وعند ايرادهم لما يدلّ على مذهبهم لا ينفكّون عما يقتضى التشبيه مثل قوله تعالى «وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ »[١] ومثل قوله صلّى الله عليه وآله[٢] « ترون[٣] ربكم يوم القيمة كما ترون القمر »[٤] وكذلك فعند ما يبطل مذهبهم يَنتهي القول الى وجوب التشبيه فلهذه الوجوه عُدّ هذا من باب نفى التشبيه. والذى وقع بين الناس قديماً وحديثاً فيه الخلاف هو الرؤية فقط . فاما ادراكه بساير الحواسّ فلم يتجاسر احد[٥] على اظهاره مذهباً وهو[٦] معروف من ضرورة الدين والامر فى بطلانه من حيث الاجماع ظاهر وانما اظهر « ابن ابى بشر » ما خرج به من هذه الجملة من قوله انه يصح ادراكه تعالى بغير هذه الحاسّة حتى اجاز ان يسمع ويشمّ ويذاق ويُلمس فما كان من باب المعنى اثبته وامتنع من العبارة لقوله إن السمع ما ورد به وليس هذا مما[٧] يجب الاشتغال به فان ضرورة الدين تُكذب قوله وتُسقطه[٨] من اعداد[٩] من يشتغل بخلافه .

وان كان دليلنا على نفى الرؤية يدلّ على نفى ادراكه بغير ذلك من الحواسّ لانك فى حال يُنهى القول الى انه كان يجب كونه جسمًا او عرضاً وهذه امارة الحدوث وهذا ممكن ذكره فى هذا الموضع ايضا . وتارة يُنهى القول الى انه لو كان مدركاً بالعين لوجب ان ندركه الآن ولا مانع وهذا سايغٌ ذكره فى ساير وجوه الادراكات . فاما الخلاف فى الرؤية فلم يُحْكَ عن احد انه كان يجعله تعالى مريياً فى ذاته فقط دون ان يجعلوه مريياً لنا لانهم راوا ان لا فايدة فى ان يكون هو مريياً او يرى نفسه وغيره لا يراه . فكل[١٠] من اثبت الرؤية اذاً اثبتها على هذا الحد .

ثم اختلف هولاء ففيهم من خصّ رؤيته بوقت دون وقت وبعين دون عين لا انه اجاز[١١] فى خلاف ذلك ان يكون مقدوراً وهذا هو ظاهر ما عليه المخالفون لانهم يجعلونه مريياً فى الاخرة ومريياً للمؤمنين وفيهم من اجاز كونه مريياً فى كل حال ولكل واحد[١٢] وجعل الامر فى ذلك الى اختياره والكلامُ على الجميع واحد . ثم من قال بالمذهب المعروف اختلفوا فظاهر ما يقوله « المنتسبون الى الحديث » انه تعالى يُعيد هذه العيون فنراهُ بها ولا يثبتون الرؤية متعلّقة بغيرها . وذهب « ضرار » الى انه تعالى

---

١) سورة القيامة ٧٥ اية ٢٢ . — ٢) ق ى : — واله . — ٣) ق : ستر ون . — ٤) صحيح البخاري القاهرة ١٢٩٦ ج ٨ ص ١٦٨ . — ٥) ق : احدا . — ٦) ر : — هو . — ٧) ق ى : من باب ما . — ٨) ق : يسقط . — ٩) ق : عن عداد . — ١٠) ق : وكل . — ١١) ت ق ى : احال . — ١٢) ق : احد .

يوجد حاسّة سادسة يدرك بها . والمتأخرون منهم علقوا الرؤية بوجود معنًى فلم يجعلوا للحاسّة حكماً فى هذا الباب اصلاً . وقد دلّ العقل والسمع على ما قلناه فى نفى الرؤية .

واعتمد فى الكتاب من جهة العقل على طريقين . **احدهما** دليل المقابلة . **والثانى** دليل الموانع .

فتحرير الاوّل ان من شأن احدنا الا[1] يرى الااذا كانت له حاسّة صحيحة ولا يكفى ذلك دون ان يكون المَرْءي مقابلا لحاسّته ان كان انما يراه بلا واسطة او يقابل ما قابل حاسّته ان كان يرى بواسطة هي المراة . وكانت هذه القضية لازمة واجبة فى الراي بحاسّة لانه مهما حصل الشرطان صحّ كونه رايياً ومهما فُقِدَا او فقد[2] احدهما امتنعت الرؤية واستمرّت الحال فى ذلك استمرارًا يكشف عن انه من باب الواجبات وانه خارج عن طريق العادات والا جاز وقوع الخلف فيه على بعض الوجوه . وليس ذلك من كونه تعالى رايياً لنا بسبيل لانه ليس يرانا بحاسّة وذلك هو شرط فيمن يرى بحاسّة ولا يمكن ان يجعل ذلك شرطا راجعاً الى نفس المري[3] والا وجب تساوي احوال الرايين فيه . ومعلومٌ ان القديم يرى الجوهر ولا يقابله . فاذا ثبتت هذه الجملة وكان من حقّ الراى منّا ان لا يرى الا ما هو مقابل لنا وكانت هذه القضية فيه تعالى ممتنعة فيجب ان تمتنع رؤيته .

والطريق الثانى هو انه قد حصل[4] القديم مع الرايين منّا بمنزلة المربيات التى ليس لنا من رؤيتها مانع فكما ان المرى الذى هذا وصفه لا بدّ من ان تراه فكذلك القديم تعالى . وبيان هذا ان المنع عن الرؤية انما يصُح وروده على من يجوز ان يكون رائياً بان يكون حيّا لا آفة به وحاسّة[5] صحيحة والمري[3] موجود . فحينئذ يردّ عليه من رؤية هذا المري[3] منع محلّ الراى فى هذا الوجه محل القادر الذى لولا كونه قادرًا لما صحّ ورود المنع عليه . ولهذا لا يقال منع الاعمى من الرؤية مانع وانما يقال ذلك فى البصير .

فاذا تقرّرت هذه الجملة كانت الموانع اجمع عن الرؤية راجعة الى ما هو من تمام الحاسّة وهو الشعاع الذى لا بدّ من حصوله مع المري[3] على وجه مخصوص . وذلك الوجه هو ان يحصل مع المري[3] بحيث لا ساتر ولا ما يقدر ذلك فيه ولن يكون كذلك الا وهو ذاهب فى سمته وحاصل معه على وجهٍ لا يردّ عليه خلّل[6] لان

١) ر: ان لا . — ٢) رت ى : — فقد . — ٣) ق: المراى . — ٤) ق: يحصل . — ٥) رق : حاسته . —
٦) رت : تخلل .

من حكمه ان يكون كالخيط الممدود فكل[1] ما اخرجه من ذلك ابطل الرؤية . وانت اذا نظرت فى الموانع عن الرؤية وجدتها كذلك فاما أن تكون قاطعاً للشعاع عن حصوله مع المري[2] على الوجه الذي ذكرناه فيدخل فى ذلك الحجاب والبُعْد . واما ان يكون معبراً له عن سمته وهو حصوله فى غير جهة مقابلة الراي واما ان تفرق المشعاع عن نظامه فهو الرقة لاختلاط الشعاع بالدقيق[3] . واما ان تلتبس بالشعاع كاللطيف الذى لا يتميز عنده ما يرى مما يرى به .

فاذا كنّا قد عرفنا ان هذه الموانع لا تصُح الا على الاجسام فقد صار تعالى بمنزلة المرى الذى لا مانع من رؤيته . وما هذا[4] حاله فلا بدّ من ان يرى ولو جوزنا مع ان لا مانع من رؤية المري ان لا يراه الراي لم تقع لنا الثقة بشي من المشاهدات فكنّا نجوز وجود مرييات كثيرة بحضرتنا ونحن لا نراها مع عدم الموانع وهذا بعينه هو الذى يدلّنا على ان احدنا لا يحتاج فى رؤية ما يراه الى امر زايد على ما هو عليه من الصفة دون ان يحتاجُ الى الادراك الذى يقولونه[5] لان فى ذلك انه يجوز ان يكون احدنا صحيح الحاسّة والمرى حاضر ومع ذلك لا نراه او نرى بعضه دون بعض وهذا واضح السقوط .

فان قيل ان ضعف الشعاع يمنع من رؤيته .

قيل له انما يمنع ضعف الشعاع مع شرط وهو البعد او اللطافة او الرقة ولهذا اذا كثف الشعاع صحّ منه ان نراه . واذا[6] خرج المري عن[7] ان يكون ببعض هذه الاوصاف صحّ ان يراه الراي منّا وكان يجب ان يكون تعالى بهذه الصفة وقد عرفنا خلافه . ومتى جعل المانع فَقْد الحاسّة السادسة فاما ان يجعل عدم ذلك موثراً فى ان يرى او ان يدرك على غير هذا الوجه . فان كان السايل يجعله مرياً بتلك الحاسّة وحكم الرؤية ما عقلناه فيجب ان لا نرى بتلك الحاسّة الا على نحو[8] ما نرى بهذه الحواسّ والا ما نرى بها ولولا ذلك لاجزنا ان يكون فى الحواسّ المفقودة عنا ما لو وجد لادركنا بها بعض المرييات.

ويبين ذلك انه اذا لم يكن بدّ من ان تكون تلك الحاسّة مبنيّة مثل هذه البنية فمخالفتها لهذه البُنى[9] كمخالفة بعضها لبعض . وليست بنى هذه الحواسّ الموجودة على وجه واحد بل فيها واسعة وضيّقة ومختلفة الالوان فوجب ان لا نرى بها الا ما نرى

---

١) ق : وكل . — ٢) ق : المراى . — ٣) ت : — بالرقيق . — ٤) رق ى : هذه . — ٥) ت : يقوله . — ٦) ق : فاذا ؛ ر : او اذا . — ٧) ق : من . ٨) ت : — نحو . — ٩) ق : البنا .

بهذه . ويبين ذلك انه لو جاز ان تكون ها هنا حاسّة ندرك بها بعض المرييات ولا تصُح رؤيتها بهذه الحاسّة لكان احدنا يجد نقص نفسه فى عدم تلك الحاسّة على حدّ ما يجد الضرير نقص نفسه فى عدم هذه الحاسّة . ومتى جعل السايل تأثير تلك الحاسّة فى ان يدرك القديم بها من غير هذه الطريق فالدلالة التى قد[١] دلّت على انه تعالى لا يرى قد دلّت على انه لا يصُح ان يدرك على وجه آخر والا وجب والحواسّ صحيحة ان نكون مدركين له من ذلك الطريق فثبت انه تعالى غير مدرك بشي من الحواسّ .

والذى دلّ من جهة السمع على انه تعالى لا يرى قولُهُ تعالى[٢] «لا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَارَ»[٣] الاية والادراك المقرءون بالبصر فايدته فايدة الرؤية بالبصر فلذلك لا يصُح النفى باحدهما والاثبات بالاخر[٤] وهذه امارة اتّفاق اللفظتين[٥] . ولا يصُح قولهم انه يقال فيما لا يرى فيقال ادركتُ ببصرى حرارة المَيْل وحدّة الدوا لان هذا مما لم يوجد فى الاستعمال . ألا يرى ان البصر هو عبارة عن العين الصحيحة وقد يدرك الضرير حرارة المَيْل وحدّة الدوا فان[٦] لم يكن بدّ من ان يُذكر ذلك فالواجب ان يُعلّق بالعين دون البصر وتعليقه بالعين ايضا لا يفيد الا ما يفيده تعليقه بكل محل فيه حيوة لا انها آلة فى ادراك ذلك والا لم يصُح ان تدرك[٧] الحرارة بغير هذه الحاسّة . وهذا معلوم الفساد . وهذا النفى هو[٨] عن المبصر لا عن الابصار لان تعليق الفعل بالعُضْوِ الذى يصلح ان يكون آلة فى ذلك الفعل هو كتعليقه بالفاعل . فعلى هذا لا فرق بين ان يقال : كتبتْ يدى وبين قولهم كتبتُ وهكذى الحال فيما اشبهه .

فاذا تقرّرت هذه الجملة وكان نفيه تعالى رؤية الابصار عن نفسه[٩] نفياً راجعاً الى ذاته لعلمنا ان الشي بان يرى او لا يرى يكون لامر يرجع الى ذاته . ويبين ذلك انه اذا لم يصُح[١٠] رجوعه الى الفعل لانه لا شي يمكن[١١] رجوعه اليه الا الادراك . وقد دلّت الدلالة على انه ليس بمعنى فيجب ان يرجع النفى الى ذاته ومعلوم ان ما يمدّح بنفيه فاثباته نقص ولسنا نحتاج مع حصول الاجماع ومع ان سياق الاية ما قد عرفناه الى اقامة دلالة على ان الاية وردت مورد التمدّح وانما اوجبنا ان يكون نقصاً

---

١) رت ى :— قد . — ٢) رت :— تعالى . — ٣) سورة الانعام ٦ اية ١٠٣ ؛ ق : — وهو يدرك الابصار ؛ رى : لا تدركه الابصار الا به . — ٤) ق : الاثبات باحدهما والنفي بالاخر . — ٥) ق : اللفظين . — ٦) ق : وان . — ٧) ق : لم يصح ادراك . — ٨) رق : — هو . — ٩) ت : — عن نفسه . — ١٠) ق : لم يمكن . — ١١) ق ى : ممكن .

عند الاثبات لان فى اثباته الرؤية[١] خروجاً عما هو عليه فى ذاته وهو من اعظم وجوه النقص فثبت وجهُ الدلالة من الاية .

وليس المعتمد فى نفى الرؤية عن الله تعالى من هذه الاية على عموم الاوقات والاشخاص بما[٢] يرجع الى اللفظ فيعترض على العموم فيه باية اخرى مخصصة من نحو قوله تعالى « وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ »[٣]. فيقول قايل: قد قيّده بقوله « يَوْمَئِذٍ » فيحمل ذلك على ان المراد به ساير الازمان ويحمل قوله « يَوْمَئِذٍ » على يوم القيمة لان الذى بينّاه من وجه الدلالة يمنع من ذلك لان النقصُ لاَ يصُح عليه فى شي من الحالات هذا لو كان فى ظاهر هذه الاية ما يصُح التعلّق به فكيف وهو مذكور بلفظة[٤] النظر وهو طريق الرؤية لا الرؤية بدلالة انه يصُح أن يُجعل غايةً للنظر ومعقباً بالنظر . وبدلالة انه تعالى يوصف بانه رأى بعبارة ولا يقال هو ناظر اليهم الى غير ذلك من الوجوه . واذا كان النظر طريقاً للرؤية فهو تقليب الحدقة الصحيحة نحو المري[٥] طلبا لرؤيته اذا امكن ذلك وهذا لا يصُح فيه تعالى .

وبعد فالنظر قد علقه تعالى فى الاية بالوجه . وسوا قلنا ان المراد به الرؤية او ما هو طريقها فليس للوجه فى ذلك اختصاص فالمراد بذلك صاحب الوجه . واذا كان النظر صاحب الوجه امكن بجملة على حقيقته فيكون المراد به[٦] نظرهم الى الثواب . وقد يمكن ان يكون على ضرب من المجاز فيكون المراد به الانتظار وما يتّصل بذلك من الزوايد مذكور فى موضعه . واذا تعذّر التعلّق بهذه الاية فالاخبار التى نرويها[٧] فى هذا الباب ابعد من صحّة التعلّق بها لانها اخبار احاد وطريق هذه المسيلة القطع وكلها او معظمها[٨] كما تقتضى الرؤية فغير حال من التشبيه فان صحّ التعلّق بها فى الرؤية ليصحب[٩] التعلق بها فى الجسم . واقرب ما يتعلّقون به خبر « قيس بن ابى حازم »[١٠] عن « جرير »[١١] والكلام على سَنَدِهِ ومَتْنِهِ وتأويله قد مضى فى موضعه فلا وجه لاعادته .

فصلٌ

اعلم ان من جملة ما يُنفى عن الله تعالى الحاجة ليثبت غنياً وليس كذلك بصفة

١) ى: الروية له . — ٢) ر: مما . — ٣) سورة القيامة ٧٥٧ اية ٢٢ . — ٤) رق ى: بلفظ . — ٥) ق: المراى . — ٦) ت: — به . — ٧) ق ى: يروونها . — ٨) ت: بعضها . — ٩) ق ى: يتضمن . — ١٠) هو من الذين اعتزلوا الى جانب فلم يكونوا مع علي في حروبه ولا مع خصومه بعد يوم صفين . — ١١) « جرير » هو بلا شك جرير ابن عطية الشاعر المفلق في ايام الحجاج وعبد الملك .

في الحقيقة وانما هو نفى الحاجة عنه جل وعز واذا كان راجعاً إلى النفي فلا يكون على الحقيقة للذات لان ما يرجع الى الصفات على الحقيقة يمكن ان يقال فيه هو للذات. فاما النفي فلا يستحقّ للنفس. واذا جرى في الكلام انه غنيٌّ لذاته فالغرض انه لما هو عليه في ذاته[1] يستحيل ان يكون محتاجاً. وانه لا يجوز خروجه عن هذا الحكم حتى يثبت محتاجاً في حال بل كان[2] ذلك محال عليه ابداً وانما تُنْفَى[3] الحاجة عنه تعالى عما يصُح الحاجة اليه. فامّا ما تستحيل الحاجة اليه فلا يصُح كونه غنياً عنه تعالى[4]. ولهذا لا يقال هو غني عن ذاته. فاذا تقرّرت هذه الجملة وكان كونه غنيا يرجع به[5] الى انه حي ليس بمحتاج فيجب ان ننظر ان الذى ننفيه عن[6] الحاجة ما هو. وقد ذهب « البغداديون » الى ان نفى الحاجة عنه هو نفى الحاجة الى الحواسّ من حيث منعوا من كونه مدركاً فكانت الحاجة عندهم تثبت من نَيْل الحواسّ وهو ليس بمدرك فاستغنى عن الحواسّ وثبت[7] غنيا. وبالعكس من ذلك جعلنا حكم كونه مدركاً كونه غنيا فهم اثبتوه غنيا من حيث لم يكن مدركاً ونحن أثبتناه غنياً من حيث كان مدركاً.

والاصل في نفى الحاجة عنه انها تتبع المنفعة ودفع المضرة وهما يتبعان اللذة والالم وهذان يتبعان الشهوة والنفار فاذا استحالت الشهوة عليه فقد استحالت الحاجة عليه. والذى لاجله نفىَ « ابو هاشم » الشهوة عنه تعالى انه كان من حكم هذا المعنى انه[8] يوجب صلاح ذات المشتهى اما بزيادة و[9]اعتدال او ما يجري[10] هذا المجرى وهذا يوجب كونه تعالى جسمًا. فاذا بطل كونه جسمًا ثبت انه ليس تجوز عليه الحاجة.

واصحّ الوجوه في ذلك ما ذكره شيخنا « ابو اسحق »[11] رحمه الله. والأصل فيه ان العالم بأنه[12] ينتفع بالشي ولا مضرة عليه فيه لا بدّ من كونه فاعلاً له من حيث[13] يثبت ملجأ الى ما هذا حاله كما يصير ملجا الى دفع الضرر. فاذا كان كذلك فاما ان يكون تعالى مشتهياً لنفسه او بشهوة قديمة او بشهوة محدثة. فان كان لنفسه او[14] بمعنى قديم فلا حال يفعل فيها ما يشتهيه اولى من حال ولا قدر[15] احقّ من قدر. وهذا يوجب ان فعله يوجدُ قبل ان وُجد من حيث لو اوجده فيما قبل لا ينفع

---

١) رق ى: — في ذاته. — ٢) رق ى: — كان. — ٣) ت: نفي. — ٤) رت: — تعالى. — ٥) ت: — به. — ٦) رق: عنه من. — ٧) ت: يثبت. — ٨) رق ى: ان. — ٩) رق: او. — ١٠) ق ى: جرى. — ١١) ابو اسحق هو ابن اسحاق ابراهيم بن عباس البصري وهو تلميذ لابي هاشم ومعلم لعبد الجبار ووفاه في سنة ٣٨٦ هـ-٩٩٦ م. — ١٢) ت: انه. — ١٣) رت: حتى. — ١٤) ت ق ي: — او. — ١٥) ت: لا قدر اولى.

به وان يكون فعله ازيد مما فعله لان الزايد كالاصل فى وقوع النفع به وهذا يوجب كونه ملجا الى ما لم يوجده فكان يجب ان يوجده فيما قبل واكثر منه . وهذا اولى من ان[١] يردّ آخر الدليل اليه من ان يقال[٢] : كان يجب كونه ملجا الى الافعال لانه ان ارتكب مرتكب ذلك[٣] فانما يمكن ابطاله بان الالجا يثبت بطريقة المنع او بطريقة المنافع ودفع المضار ونحن فى ابطال المنافع عليه .

وليس يمكن ان يقال: لو كان ملجا لم يستحقّ المدح والشكر والعبادة على ما يفعله لتجويز ان يكون قد فعله لداعى الالجا لانه انما يثبت استحقاقه للشكر والعبادة بعد ان يعرف انه فعل هذه الافعال بوجه الانعام . وكذلك ان[٤] انهيتُ الكلام الى انه كان يجب كونه فاعلاً لما لا يتناهى او يكون فاعلا فيما لم يزل . فلقايل ان يقول : انما يجب ان يكون فاعلاً على الحدّ الذى يصُح . فاما على الوجه المستحيل فلا يجب كما انكم وان وصفتموه بكونه قادرًا لنفسه فلا يجوز ان يفعل ما لا يتناهى او ان يفعل فيما لم يزل فيجب ان يثبت ملجا الى ان يفعل ازيد من الموجودات من افعاله وان يكون فاعلا قبل ان يفعل[٥]. واذا كان ملجا متى ثبت مشتهياً لنفسه او بشهوة قديمة . فكذلك اذا كان مشتهيا[٦] بشهوة محدثة بل يثبت ها هنا ملجا الى خلق الشهوة والى خلق المشتها[٧] بعلمه بان نفعه موقوف عليهما جميعاً .

واما فى كونه نافرًا لنفسه وبنفار قديم فيوجب ان لا يخلق ما يصُح نفار الطبع عنه اصلاً وفى النفار المحدث يبنى على انه لو صحّ ذلك لصحّ كونه مشتهياً بشهوة حادثة فتعود الحال الى ما قدمناه . ومتى ثبتت[٨] استحالة الشهوة والنفار عليه استحال عليه الغمّ والسرور . اما ان كان الغمّ هو اعتقاد يتعلّق بالضرر او الظنّ[٩] له . والسرور اعتقاد او ظنّ يتعلّق بالمنافع ودفع المضار . فاستحالة المنافع والمضار عليه تحيل الغمّ والسرور .

وهذا على ما كان يقوله « ابو هاشم » واما اذا كان الغمّ نوعا[١٠] براسه وكذلك السرور على ما قاله « ابو على » فلا بدّ من ان يظامّه[١١] اعتقاد اللذة[١٢] والالم فاذا لم يجوز[١٣] عليه فكذلك الغمّ والسرور .

وليس لاحد ان يقول : فاذا امتنع عليه السرور والغمّ والالم واللذة فيجب

---

١) رقى: اولى بان . — ٢) رى: يقول . — ٣) ت : في ذلك . — ٤) رق: فان . — ٥) رق: فعل . — ٦) رت ى: — مشتهيا . — ٧) رق: المشتهي . — ٨) ق : ثبت (كذا) . — ٩) رى: ظن . — ١٠) ت : جنسا . — ١١) ى : يضامه ؛ ق : نظامه . — ١٢) رق: للذة وللالم . — ١٣) ت : يجوزوا؛ ق : يجوز .

ان لا يكون مدركاً للالم واللذات والا فاذا ادركها[١] كان آلماً ملتذاً وذلك لان[٢] الالم ليس هو المدرك للالم ولا الملتذ هو المدرك للذة وانما هو من ادركها مع الشهوة والنفار . فاذا قامت الدلالة على انه مدرك وصفناه بذلك ولم نصفه بما زاد عليه . وهذه الطريقة تورد هاهنا ايجاباً لجواز الحاجة عليه تعالى كما يوردها « البغدادي »[٣] لاخراجه عن كونه مدركا اصلا .

والجواب يجرى على حدّ واحد ونحو هذا الجواب هو الجواب عن[٤] السؤال الذى اورده من بعد فى الكتاب من انه كان يجب وصفه بانه ناظر شامّ ذايق لامس لان هذه اوصاف تتبع الحواسّ لما كانت طرقاً للادراكات على ما ذكرت حدوده فى غير هذا الموضع وهو تعالى يدرك[٥] لا بآلة وحاسّة فجعلناه مدركاً ونفينا عنه هذه الاوصاف واثبتناه غنياً على ما تقدّم قولنا فيه .

فصلٌ

اعلم ان الذى يُنْفَى عنه تعالى على ضربين . **احدهما** ينفى عنه فى كل حال وهو كمال[٦] ما كان من اضداد هذه الصفات التى تقدّم ذكرها من نحو كونه جاهلاً وعاجزاً وما شاكل ذلك ومن تجويزنا للحاجة ولمشابهة للاجسام والاعراض وما يجرى عليهما من الاحكام. **والضرب الثاني** ينفى عنه فى حال دون حال وذلك اذا كان راجعاً الى الصفات فى الحقيقة فهو كونه مدركاً وكونه مريداً وكارهاً . فانا نثبته على هذه الصفات فيما لا يزال وننفيها عنه فيما لم يزل . فاما ما خرج عن ذلك فليس له به صفة نحو كونه متكلّماً فاعلاً ومحسناً وجواداً لان المرجع به الى صفات الافعال والذى يرجع اليه هو الوصف الذى يجرى عليه لا غير وفى كل باب من هذه الابواب خلاف . فمنهم من يثبته مدركاً لم يزل لاعتقاده ان نفسه مريٌ له . ومنهم من يثبته مريداً لم يزل اما لنفسه او بمعنى قديم . ومنهم من يثبته فاعلاً فيما[٧] لم يزل على ما يقوله كثير[٨] من « الملحدة » والكلام فيه سيجي ان شا الله تعالى[٩] .

---

١) ت : ادركها . — ٢) ت : ان . — ٣) وهو ابو منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي البغدادي المتوفي في سنة ٤٢٩ هـ—١٠٣٧ م المالف لاصول الدين . — ٤) تقى: على . — ٥) ى : مدرك . — ٦) ت ق ى: كل . — ٧) رى : — فيما . — ٨) ت: كثيرة . — ٩) رق ى : — تعالى.

الأصل الخامس في التوحيد

وهو آخر الكلام فى التوحيد لانا اذا اثبتنا الصفات التى تجب لله تعالى[1] ونفينا عنه الصفات التى تستحيل عليه فلا يتمّ ذلك دون ان نبين انه لا ثانى له يشاركه فى استحقاق هذه الصفات على الحدّ الذى استحقّها مفردة ومجموعة. وهذا معنى قولنا فيه انه واحد اذا اجرى عليه على طريق المدح وقد يطلق ذلك لا على جهة المدح ويراد به[2] انه لا يتجزأ[3] ولا يتبعض وان كان فى ذلك خلاف عباد.

والأصل فى نفي ثان ان المخالف فيه إمّا ان يُريد بذلك ثان يشاركه فى جميع صفاته التى يستحقّها تعالىٰ وهذا وان لم يكن به قايل فهو اقرب الى الشبهة عن غيره. فاما ان نقول بثان يخالفه[4] فى شي من صفاته اذ القول بانه يخالفه[4] فى جميع صفاته يخرجه من[5] ان يكون ثانيا. فان المسيلة فى ذلك على ان له ثانياً قديماً ثم يقع من بعد الكلام فى باقى الصفات ما حكمه فيها هل يخالفه فيه او يوافقه؟ واذا خالفه فهل تبلغ المخالفة[6] حدّ التضادّ او لا يكون كذلك؟ وكل خلاف فى هذا الباب يدخل فيما ذكرناه.

ومذهب «النصارى» اذا كان قولاً بالهة فقد دخل تحت ذلك وان لم يكن كذلك فعلى مذهب بعضهم بالاتحاد. واذا اثبتوا المسيح معبوداً الاهاً وجعلوا اقنوم الاب الاهاً قادراً فقد قالوا فيه بالتثنية.

و«المجوس» من كان منهم يذهب الى القول بقديمين فالكلام عليهم على الحدّ الذى يتكلم به على[7] «الثنوية» القايلين بالنور والظلمة وان كانوا يقولون بحدوث الشيطان فوجه الكلام عليهم هو على طريقة اخرى.

وكل خلاف يذكر[8] فى ذلك فدليل التمانع ياتى عليه لانا نبين انه لا بدّ فيما شاركه فى القدم ان يشاركه فى كل صفاته لان القديم قد ثبت انه قديم لنفسه[9] والاشتراك فى ذلك يوجب التماثل والموافقة اما للاشتراك فيه خاصّة واما لانبا كونه قديماً عن صفة ذاتية[10] فلا بدّ من اتّفاق القديمين فيها. وهذا يُوجب التماثل وتمام ذلك

---

١) رقي: — تعالى. — ٢) رى: — به. — ٣) ت: يتجزى (كذا). — ٤) ت: يخالف. — ٥) ت ق ى: عن. — ٦) رت: يبلغ بالمخالفة. — ٧) رق: — على. — ٨) ق: يذكره. — ٩) ق: لذاته. — ١٠) ق: ذاته.

محال به على باب الصفات . واذا صحّت هذه الجملة كان كل ثان قديم لا بدّ من كونه قادرًا فيبطل قول من يجعل الثانى عاجزًا او جاهلاً او مواتاً . واذا وجب ذلك قلنا فكان تجب صحّة التمانع بينهما ثم لا بدّ من ان يكون احدهما ضعيفاً ممنوعاً فيقدح ذلك فى كونه قادرًا لنفسه والقدح فى ذلك يخرجه عن كونه قديماً واذا خرج عن كونه قديماً خرج عن كونه ثانياً . وقد يمكن ايراد ذلك على ضرب من القسمة . فنقول اما ان يكون القديم الثانى قادرًا لنفسه او لا يكون كذلك . واذا لم يصُح الا ان يكون قادرًا لنفسه .

فاما ان يصُح وقوع التمانع بينهما او لا يصُح فان لم يصُح بطل كونهما قادرين . واذا صحّ التمانع بينهما فاما ان يوجدُ مراداهما[1] او لا يوجد مراداهما[1]. فاذا لم يصُح وجود مراديهما . فاما ان يوجد مراد احدهما او لا يوجد مراد واحد منهما واذا لم يصُح ان لا يوجد مراد واحد منهما ولا مراديهما[1] وجب ان لا يصح[2] وجود مراد احدهما وفى هذا قول بأن القديم ضعيف ممنوع وهذا يقدح فى كونه قادرًا لنفسه على الحدّ[3] الذى رتبناه . وانما نعلم صحّة التمانع بينهما لان العلم بذلك موقوف على كونهما قادرين . بدلالة انا اذا[4] عرفناهما قادرين عرفنا صحّة التمانع بينهما . ولن يتمّ هذا الا بان نعلم ان كل واحد منهما يقدر على الشى وعلى جنس ضدّه وفى هذا صحّة ما اردناه ولا يمكن ان يقال: ان التمانع بين القادرين فى الشاهد موقوف على تناهى المقدورين فمن لا يتناهى مقدوره لا تصح ممانعته لغيره لانه لو كان هذا هو الشرط لما صحّ من القديم ان يمنع احدنا ويمانعه ولا ان يقال: ان الشرط ان يكون مقدور احدهما دون مقدور الاخر لانه يصُح التمانع بين متساويي القدر كالحبْل الذى يتجاذبه القادران ولا ان يقال: ان الشرط ان[5] يتناهى مقدور واحد منهما لان التمانع بين القادرين منّا صحيحٌ وان كان مقدورهما جميعاً متناهياً فثبت انه موقوف على ما ذكرناه من كونهما قادرين فقط.

فاما قوله : إنّ عندكم أنّ مقدورهما كان يجب ان يكون واحدًا وهذا يحيل التمانع بينهما .

فقد بين فى الكتاب ان العلم بصحّة التمانع بين القادرين ليس يقف على العلم بتغاير المقدورين . وكيف يصُح ذلك ونافى العَرَض يعلم صحّة التمانع بينهما وليس بعلم المقدور فضلا عن العلم[6] بالتغاير . ولا يمكن ان يقال انه يعرفه على الجملة لان العلم بالتغاير فيه ضربٌ من التفصيل وهذا غير حاصل لنفاة الاعراض .

---

١) ر : مرادهما . — ٢) ت ق ى : — ان لا يصح . — ٣) ى: على الحد وجب . —٤) ق: متى . — ٥) ت : — ان ؛ ر : ان يكون مقدور احدهما دون مقدور الاخر يتناهى . — ٦) ق : عن ان يعلم .

وقال ايضا ان ما[١] اورده السايل يزيد الالزام تأكيداً لانه من حيث كانا قادرين للنفس يجب ان يكون مقدورهما واحداً فلا يصُح التمانع ومن حيث انهما قادران تجب صحّة التمانع بينهما فيؤدّى الى ثبوت التمانع ونفيه فيبطل هذا السؤال . وقد ذكرنا فى موضع آخر ما كان نُجيب[٢] به عن هذا السؤال من صحّة اختلافهما فى الداعى مع ان المقدور واحد فثبت ما نريده بالتمانع .

واما الذى اورده من بعد فى ان[٣] هذين القادرين يريدان بارادة واحدة فلا يصُح تمانعُهما .

فالاصل في ذلك ان صحّة التمانع بين القادرين تقف على كونهما قادرين من دون اعتبار الارادة فلهذا يصُح التمانع بينهما وليسا بمريدين اصلا بان يكونا ساهيين وقد يصُح وان كان احدهما[٤] مريدا وصاحبه ساه . فعرفنا انه موقوف على ما ذكرناه فلا يوثر فى ذلك كون الارادة واحدة هذا والارادة والكراهة هما فعلان ضدّان فيجب ان يجريا مجرى الحركة والسكون والحيوة والموت وغير ذلك من المتضادّات فنقول : لو دعى[٥] احدهما الداعى الى ايجاد الارادة ودعا الاخر الى ايجاد كراهة مضادّة لهذه الارادة لكان ما قلناه من القسمة تعود فيه . والانتقال من المثال ليس بانتقال من الدلالة الى غيرها . وقد ذكرنا فى غير موضع ان التمانع يتفسّر[٦] بالدواعي لا بالارادة فبطل ما سأل عنه السايل . ثم نبين فساد هذا السؤال بوجه آخر . وهو إنّ غاية ما فى ذلك ان يريد احدهما بالارادة التي اوجدها صاحبه[٧]. ومعلومٌ ان الارادة لا تكشف عن الداعي الا اذا وقعت من جهة المريد بها فاما ان كانت من قبل غيره لم توثر وعلى هذا لا يوثر احدنا دخول الموضع الذى يعتقد فيه مضرة . وان كان تعالى قد خلق فيه ارادة لدخوله ولهذا لو خلق فى احدنا ارادة ترك الاكل الذى ينفعه لكان لا يمتنع بل يفعله وعلى نحو هذا قلنا ان لا يوثر الارادة المخلوقة فينا فى كون الكلام خبراً وامراً .

فان قيل ما انكرتم انهما لا يتمانعان بعلم[٨] كل واحد منهما ان ما يريـــده صاحبه حكمة وصواب فلا يخالفه فى مراده ؟ واذا لم يصُح لكم ذلك بطل ما ثبتم عليه الدليل .

قيل له انا ثبتنا الدلالة على صحّة التمانع لا على وقوعه وصارت الصحّة فى الوجه الذى اردناه قايمةً مقام الوقوع . ألا ترى ان الغرض هو ان نثبت احد المتمانعين

---

١) ت : انما . — ٢) ق : يجب . — ٣) ت : — ان . — ٤) رت : — احدهما . — ٥) رق : دعا . — ٦) رى : متفسر . — ٧) ق : صاحبا . — ٨) رق : لعلم .

اقدر من الاخر وذلك ثابت عند وجود التمانع وعند صحّة التمانع فكما انه لو منع احدهما الاخر لدلّ على انه اقدر منه فكذلك اذا قُدّر انه لو مَانَعَهُ لمنعه لدلّ على كونه اقدر. واذا قام احدهما مقام الاخر فيما اردناه لم يكن لاحد ان يقول: فكيف[1] اخترتم الصحّة وهلا ثبتم الدلالة على الوقوع لان احدهما بمثابة الاخر عندكم؟ وذلك لان احدهما يقوم مقام الاخر فى ثبوت كونه اقدر من غيره لا فى نفى الثانى. والغرض المطلوب هو ذلك والوقوع يتضمّن الثانى والصحّة لا تتضمّنُه ومحالٌ اذا كان القصد نفى الثانى ان يُورد الدليل على وجه يقتضى الثانى. فلهذا بنينا الدلالة على الصحّة دون الوقوع.

فان قيل هلا اذا وجبتم ان يستوى الوقوع والصحّة فى هذا الباب وسويتم بين الشاهد والغايب فيه قلتم بمثل ذلك فى وقوع الظلم وفى تقدير وقوعه كما ثبت مثله فى الشاهد لانه ان وقع منه الظلم دلّ على الجهل والحاجة وكذلك لو قدر وقوعه لكان كذلك؟ ثم قد فرقتم بين الشاهد والغايب فى ذلك فقلتم بان وقوع الظلم منه تعالى كان يدلّ على الجهل والحاجة وتقدير وقوعه لا يدلّ على ذلك وان كنتم لم تجدوا مثله فى الشاهد ومهما جاز الفرق بين الشاهد والغايب فى ذلك جاز الفرق بينهما فى ان احد المتمانعين اذا منع صاحبه كان اقدر ولو قدرت[2] ممانعته له لم يكن بهذا التقدير اقدر.

قيل له ان اثبات الموجب او المصحّح والمنع مما اوجبه وصحّحه لا يصُح والا جاز اثبات الحكم الواجب عن العلّة والمنع من ثبوت العلّة وجاز اثباته ممن يصُح منه الفعل والمنع من كونه قادرًا وهذا يؤدّى الى كل جهالة. فاذا كان ذلك ممتنعاً وكنّا قد عرفنا ان الموجب لصحّة منعه لغيره هو كونه اقدر فغير جايز ان يثبت مانعاً وينفي كونه اقدر ولولا هذا لاجزنا استحالة خلو الجسم من الحوادث ثم يمنع من ثبوته[3] محدثاً فلهذا وجب ان نثبت المانع منهما اقدر وليس هكذى الحال فى الظلم المُقدّر وقوعه فان الذى اثر فى وقوعه هو كونه قادرًا واذا وجد اجرينا عليه حكم الظلم من استحقاق الذمّ ووصفناه بانه كان قادرًا عليه فلم نقل باثبات الموجب والمنع مما اوجب. واما كونه جاهلا محتاجاً فليس هو الذى اوجب حصول[4] الظلم وانما الظلم كاشف عنه وقد يجوز ان يكشف فى حال دون حال فهذا هو جواب.

وجواب آخر وهو ان حصول العلم بامر من الامور يقتضى المحافظة على اطلاق

---

١) ت: كيف. — ٢) ت: قدر. — ٣) رق: كونه. — ٤) رق ى: وجود.

وصف وقول بنقصان ذلك العلم وكان هذا واجباً لامر يرجع الى انه علم حتى لو كان اعتقاداً لما وجب ذلك . وعلى هذا اذا علم احدنا ان السما فوقه والارض تحته لم يصُح ان ياتى بما ينقض ذلك ولو كان يبدل العلم اعتقاداً[١] لصحّ ان تتغيّر حاله فيعتقد ان السمآ تحته والارض فوقه . واذا صحّ ذلك وكان العلم واقعاً لنا باستحالة الجهل والحاجة على القديم تعالى لكونه عالماً لنفسه وغنياً لنفسه فيجب ان لا نقول فى الظلم المقدّر وقوعه من الله تعالى انه كان يدلّ على جهله وحاجته لانه يصير ناقضاً للعلم الحاصل فنحيل السؤال ونخطى الجواب بلا وبنعم . ولم نثبت للقوم بعد اثبات ثان فكنّا نقول انهما لو تمانعا لكان خطأً قول من يقول : يدلّ على ان المانع اقدر وخطأً ان يقال لا يكون اقدر بل لا بدّ من القول بانه يكون[٢] احدهما ممنوعاً والاخر مانعاً واذا كان ممنوعاً بطل كونه قادرًا لنفسه وفى ذلك اخراج له عن كونه قديماً على ما تقدّم .

فاما « **الثنوية** » القايلون بقِدم النور والظلمة وانهما حيان فاعلان[٣] بطبعهما وان كان احدهما فاعلا للخير بطبعه والاخر فاعلا للشرّ بطبعه فدليل التمانع وان اتى على فساد مقالتهم فانهم يخصون بما هو اولى فى مكالمتهم وهو ان النور والظلمة اجسام . وقد دلّت الدلالة على حدوثها[٤] اجمع فلا بدّ لها من محدث سواهما[٥] فى ذلك ابطال قولهم . والذى ادّى[٦] القوم الى ذلك انهم لما راوا[٧] اجساما نيرة لا يكاد الطرف يردّ[٨] عنها . واجساماً مظلمة يُرد[٩] الطرف اليها . قالوا فى احدهما هو من مزاج النور وفى الاخر انه من مزاج الظلمة . واثبتوا الاصلين قديمين وجعلوا المزاج حادثاً وما ذكرناه يبطل قولهم .

وبعد فان عندهم انه ليس فى العالم الا ما هو من مزاجها وقد قالوا انهما حيّان فاوجب ذلك عليهم ان تكون الاجسام كلها حيةً وهذا يقتضى أنّ لا موات فى العالم اصلاً . ومعلومٌ ضرورة ان كل الاجسام ليست على حكم سوا فى كونها حيّة لانّ حكم كون الحي حيّاً انما يثبت فى بعضها دون بعض وهذا يثبت فى شي من الاجسام دون غيره .

وبعد فاذا لم يكن الاهاً ما[١٠] هو من مزاجها وكان المامور بالشي والمنهى عنه . اما ان يكون من قبيل النور او من قبيل الظلمة واى هذين كان اقتضى قبح الامر والنهى والحمد والذمّ لانه ان أمَرَ بالحسن فهو فاعل له لا محالة إن كان من خير النور وان نهى عن القبح فهو لا يقدر عليه . وبدلا من ذلك إن كان من قبيل الظلمة

---

١) ت : اعتقاد . — ٢) ق : — يكون . — ٣) ى : فعالان . — ٤) ر : حدوثها . — ٥) ر : سواها . — ٦) ق : ادا . — ٧) ر : روا . — ٨) رق ى : يريد . — ٩) رق : لا يكاد يريد . — ١٠) ت ق ى : — ما .

فالامر له بالحسن قبيح والنهى له عن القبيح قبيح وقد عرفنا[1] ضرورة فى العقول حسن الامر والنهى والمدح والذمّ فما ادّى الى رفعه وجب فساده .

وبعد فان الذى ادّى القوم الى اثبات[2] ذلك اعتقادهم ان كل ما هو حسن فانه لكونه نفعاً بحسن . والقبيح يقبح لكونه ضرراً . ثم اعتقدوا ان فاعل احدهما لا يجوز ان يفعل الآخر . فاذا اريناهم ان الشي الواحد قد يكون مثبتاً[3] للنفع وللضرر فقد بطل قولهم ومعلوم ان ضو النهار قد يصير سبباً لوجدان الضالة وقد يصير هو بعينه[4] سبباً لظفر العدوية . فقد حصل فى الشي الواحد ما هو قبيح[5] وما هو حسنٌ وكذلك فالشخص الواحد قد يكذب ويعلم انه كاذبٌ وقد يسى ثم يعتذر ويغصب المال ثم يردّه الى غير ذلك مما يكثر تعداده فيجب ان يكون ذلك مبطلا لقولهم بان ما هو سبب للنفع لا يكون سبباً للضرر .

وبعد فاذا جاز فى المحل الواحد ان يجتمع فيه القبيح والحسن ففي الفاعل الواحد اولى وهذا كاللسان يحله الصدق ثم يحله الكذب وكالقلب[6] يحله العلم بالشى[7] ثم يحله الجهل به او بغيره وارادة القبيح وكراهة الحسن الى ما شاكل ذلك .

وبعد فليس مخالفة الحسن للقبيح الا بدون مخالفة الحركة للسكون بل الحسن والقبيح قد يكون جنسهما واحداً والحركة تضادّ السكون على بعض الوجوه . فاذا جاز ان يفعل الفاعل[8] الواحد الحركة والسكون . فكذلك الخير والشرّ واذا جاز ان يفعل اجناس الافعال المختلفة كالكون[9] والتأليف والاعتماد وغير ذلك جاز ان يفعل الخير والشرّ بل اذا جاز ان يفعل الفاعل المتضادّات فالحسن والقبيح بذلك احقّ مثل السواد الحال فى الشعر والخضرة فى الزرع والبياض فى الوجه الى غير ذلك مما يشاكله[10] لان هذا الباب[11] كله عندهم من قبيل النور فهلا جاز ان يفعل النفع والضرر والخير والشرّ بل الوجود يبطل قولهم فانه قد يخرج احدنا باحدى يديه ويتصدّق باليد الاخرى اما فى وقت واحد او فى وقتين. وظنّ القوم ان جمع الفاعل الواحد[12] بين الحسن والقبيح يقتضي كونه ممدوحاً مذموماً وان ذلك لا يجوز وهذا خطأ منهم لانه ان[13] كان المادح والذامّ واحداً فقد يصح على طريقين[14] . **احدهما** ان يذمّ الغير فى وقت يمدحه فى وقت آخر . **والثانى** ان يختلف الطريق فيمدحه بطريق[15] الاحسان ويذمّه لعصيانه وان كان الذامّ واحداً والمادح غيره فلا شبهة فى صحّته وفى المادح الواحد لغيره والذامّ

١) ق : علمنا . — ٢) ق : —اثبات . — ٣) ى : — مثبتا . — ٤) ق : — هو بعينه . — ٥) ق: قبح . — ٦) ق : والقلب . — ٧) ت ق ى : بالشى . — ٨) ت : — الفاعل . — ٩) ت ق: لا واضح . — ١٠) رق : الى ما شاكل ذلك . — ١١) ق : — الباب . — ١٢) ق : — الواحد. — ١٣) ت: اذا . — ١٤) ى : طريقتين . — ١٥) رق : بطريقة .

له[١] على طريقة واحدة يراعى[٢] وقوع الاحباط والتكفير فمها كان احدهما اغلب كان الحكم له دون غيره . فعلى هذه الجملة يسقط ما قالوه .

ولما اكثر مشايخنا الكلام عليهم فقالوا لهم : اذا لم يجب لاختلاف[٣] الافعال بل لتضادّها اختلاف الفاعلين وتضادّهم بل صحّ ان يفعل الفاعل الواحد الشي وخلافه بل الشي وضدّه فكيف وجب لاختلاف النفع والضرر والشرّ والخير ان يختلف الفاعل لها ؟ وهلا جاز ان يفعلها الفاعل الواحد ؟ نبين ذلك ان الضرر هو من جنس النفع والخير هو من جنس الشر . وانما يختلفان لافتراق[٤] ما يقترن بكل واحد منهما من اللذة والالم لاجل شهوة ونفار . فهلا فعلهما الفاعل الواحد فيستغنى عن الثانى . قال القوم عند ذلك نحن نثبت هذين الفاعلين متضادّين كتضادّ الخير والشرّ فجعلوا النور حياً قادرًا عالماً وجعلوا الظلمة مواتاً عاجزةً جاهلةً على ما حُكى عن « الديصانية »[٥] ولو انهم جروا على القياس لكان يجب اذا كان احدهما موجوداً ان يكون الاخر معدوماً وان[٦] كان احدهما قديماً ان يكون الاخر محدثاً . ولكن ذلك كان يردُّهم الى نفى التثنية فاقتصروا على هذا الضرب من الاختلاف وكل ما اوردنا[٧] فيما تقدّم يمكن اعادته ها هنا من سقوط الامر والنهي والمدح والذمّ . ويختص هولا بان يقال لهم[٨] : كيف يكون الفاعل عاجزا وكيف يكون مواتاً وكيف يكون العاجز الا حيًّا . وكيف يتاتى هذه القبايح التي تحتاج الى علم من الظلمة مع قولكم انها جاهلة على ما نعلمه من كثير من الاهاجي الى ما شاكل ذلك فقد نبين لك مناقضتهم .

فاما « **المجوس** » اذا[٩] قالوا بقديمين فالكلام عليهم ما تقدّم . وان قالوا بحدوث احد الاصلين وان كان الحادث تولّد عن فكرة القديم فالكلام فى ذلك ان يقال : لا بدّ لهذا الحادث من محدث فاذا لم يكن بدّ من ذلك ومحدثه ليس الا الله أفخرج بذلك عندكم من ان يكون حكيماً او بقى على الحكمة ؟ فان خرج عن ان يكون حكيماً فهلا جاز ان تضاف هذه الشرور الاخر اليه لخروجه عن حدّ الحكمة وان بقى على كونه حكيماً[١٠] وكذلك تحدث هذه الشرور ويبقى على الحكمة ؟ وهو نظير ما يلزم « المجبرة » لانهم سوا ان[١١] قالوا بان هذه القبايح قبيحة من الله وقالوا :

---

١) ق : لغيره . — ٢) ت : يراعا . — ٣) رق: لاجل اختلاف . — ٤) رت : لاقتران . — ٥) هي الفرقة الديصان (Bardesanus) القايل بقدم النور والظلمة وزعم ان العالم مركب منهما وان الخير والنفع من النور وأن الشر والضرر من الظلام . — ٦) رق: اذا . — ٧) رق : اوردناه . — ٨) ق : — لهم . — ٩) ق : فاذا . — ١٠) ق : على حد الحكمة . — ١١) رق: — ان .

بل هي حسنة منه فعلى الوجهين يلزمهم ان يفعل ساير القبايح . وانما لزم « المجوس » ذلك لقولهم : إنّ هذا الثانى هو موجب للشرّ لا انه يقع منه بطريقة الاختيار ومن احدث ما يوجب الشرّ كان كمن احدث نفس الشرّ . وبهذا تفارق حالنا حالهم فى خلق[1] الشرير لانه ليس فيه ايجاب اصلاً للشر . وصارت منزلتهم فى ذلك منزلة ما يلزم « الجبَرية » حيث اعتقدوا انـــه لا يقدر الشيطان الا على الشرّ ولا يقدر على الخير هذا والفكرة[2] لا تصُح على الاله لكونه عالماً بنفسه وكيف يتولّد عن الفكر الشيطان وهو جسم ؟ فسقط بهذه الجملة مذاهبهم كلها .

فصل الكلام على « النصارى »

يجب تحقيقه لانه[3] لايكاد يعقل خلافهم وجملة ذلك انهم ان قالوا ان هذه القدما الثلاثة قادرة قديمة فهو قول بثلاثة الهة . وما دللنا به على انه لا ثانى من دليل التمانع وغيره يبطل قولهم وان قالوا بل القادر واحد من هذه الجملة وهذان القديمان[4] احدهما حيوة له والاخر كلام له[5] على نحو ما تقوله « الكلابية » فى الصفات فما تكلّم به « الكلابية » تكلّم « النصارى » . ويلزمهم الزيادة فى عدد المعانى ونبين ذلك[6] ان كونه حياً اذا كان واجباً لم يصُح ان يكون لمعنى وإنّ اثبات كلام قديم لا يصُح . وإن قالوا : الاله واحدٌ وبقولنا ثلثة افدنا الصفات التي يستحقّها من كونه حيًّا وقادرًا فذلك وان كان فيه خروجٌ عن مقالتهم فاسد من جهة اللفظ[7] لان العدد لا يثبت فى الصفات بل يثبت فى الذوات ولولا ذلك لكان يجوز ان يقال ان الجز الواحدُ من السواد هو واحدٌ وثلثة من حيث انه سوادٌ وحالٌ وحادثٌ وموجودٌ وحسنٌ الى ما شاكل ذلك فعرفت ان اطلاق لفظ[8] الثلاثة[9] فيما هذا حاله لا يصُح وما خرج عن هذه الجملة هو مما[10] لا يعقل بان يقولوا: هو واحدٌ فى الحقيقة وهو ثلثة فى الحقيقة . فاما وصف القديم بالاب ووصف الكلام بالابن فذلك خطأ فى العبارة لان فى هذه اللغة العربية لا يُعقل الاب فى معنى القديم ولا الابن فى معنى الكلام بل الاب يعقل[11] فى حقيقته يفيد ان الولد مولود على فراشه او[12] هو مخلوق من مايه . والابن يقتضى فى حقيقة اللغة احد ما ذكرناه من الوجهين فتى استعمل على غير هذا الوجه كان على طريق التجوّز ويفيد ضرباً من الاكرام وفى هذا ايضاً لا بدّ

١) ت :—خلق . — ٢) رق ى: الفكر . — ٣) رق ى: فانه . — ٤) ت : القادران . — ٥) ت : — له . — ٦) رق : — ذلك . — ٧) ق : — من جهة اللفظ . — ٨) ر :—لفظ . — ٩) ق ى : التثنية . — ١٠) ق : مما هو . — ١١) رق : يفيد في حقيقته؛ ى : — يعقل . — ١٢) ر : و .

من شرطين : **احدهما** ثبوت التجانس : **والثانى** ان يكون الذى يتبنّى به[١] أدْوَنَ سناً من المتبنى وذلك اعلا[٢] سناً منه .

فاذا كنّا قد عرفنا ان حقيقة الابوة والبنوة فى الله لا تتاتى وكان الاكرام على هذا الحدّ ممتنعا بل يوجب ان لا يختصّ به «عيسى» دون غيره من الرسل فقد بطل ما قالوه من كل وجه وليس يمكنهم ان يعارضونا بوصف « ابرهيم » بانه خليل الله ووصف « موسى » بانه كليم الله وان صحّ هذه المعانى فى غيرهما . وذلك لان حقايق هذين الوصفين تثبت فيهما وانما[٣] تطلب[٤] للاختصاص وجهٌ فالخلّة وان كانت الحاجة والافتقار وهذه صفة « ابرهيم » وان كان الاختصاص والاصطفا حتى[٥] يكون ماخوذاً من اطلاعه تعالى على ما لم يطلع عليه غيره فكانه يكون قد ادخله فى خلال امره فهو صحيح فيه على هذا الوجه . وان كان ماخوذاً من المحبة فهو محب للطاعة لله والانقياد له وتعظيمه . وعلى الوجهين المتقدمين لا يصُح ان يقال فى الله انه خليل « ابرهيم » وان كان يقال فيه خليل الله ووجه الاختصاص هو لضرب من الغلبة فى الوقت حتى نتعارف فيه دون غيره على مثل[٦] ما يقال فى الاعمش وغيره وان كان النبي صلّى الله عليه وآله[٧] قد وصف نفسه بانه خليل الله[٨] فاذا ثبتت هذه الجملة ظهر الفرق بين الموضعين .

واعلم انهم متّفقون على الاتّحاد . والذى ادّاهم الى ذلك انهم شاهدوا افعالا منه لا تتاتى الا من الله تعالى[٩] نحو احيا الموتى وابرا الاكمه والابرص فقالوا بانه لا بد من الهية فيه فاثبتوا الاتّحاد وهذه اللفظة تستعمل فى ان يصير الشيان شياً واحداً وان كنّا قد عرفنا ان ذلك لا يصُح فى الحقيقة ولكن يجري هذا على موجب اعتقادهم كما اعتقدوا ان الشي ربما صار غير ما كان فاجريت[١٠] لفظة التغيير[١١] على هذا الوجه وان كنّا قد[١٢] عرفنا بالعقول ان هذا لا يصُح وقد تستعمل من بعد هذه اللفظة فى ضرب من الاختلاط والمجاورة بين نفسين فيقال هما متّحدان . ولما رات « النصارى » هذه الافعال التى وصفناها ولم يمكنهم ان يقولوا فى « عيسى » عليه السلام[١٣] انه اله لانه كان جسماً يأكل ويشرب وينصرف فى الاسواق قالوا بالاتّحاد اما بالذات او بالمشيية واقتضى قولهم ان يكون المتّحد «بعيسى» هو الذى يصُح ان يريد او الذى يجوز ان تقع منه هذه الافعال الالهية فلاجل ذلك لزمهم ان يكون القديم الاله هو **المتّحد**

١) رت :— به . — ٢) ق : اعلى . — ٣) ت : اذا . — ٤) ق : يثبت . — ٥) ق : حيث . — ٦) ت : — مثل . — ٧) رق ى :— واله . — ٨) ت : — الله . — ٩) رق :— تعالى . —١٠) ق : فاجرت . — ١١) ق : التغير . — ١٢) ى : — قد . — ١٣) رت :— عليه السلام .

«بعيسى» وقولهم ان الاتّحاد واقع بالمشيئة يحتمل ان يريدوا[1] به ان احدهما صار مريداً بنفس ما اراد به صاحبه او انهما اتّفقا فى المراد وان تغايرت ارادتهما. وقولهم انهما اتّحدا فى الذات قد يصُح ان يريد[2] به مجاورة احدى[3] الذاتين للاخرى ويصُح ان يراد[4] به حلولها فيها هذا الذى يصُح ان يعقل من مذاهبهم.

فاما القول بان ما كان حادثاً صار قديماً وما[5] لم يكن الهاً صار الها[6] او[7] ما لم يكن قادرًا لنفسه صار قادرًا لنفسه فدخول تحت ما لا يُعقل فلا وجه لاشتغال به. ألا ترى ان الموجود منذ اليوم كيف يصُح ان يصير موجوداً فيما قبل؟ وهل ذلك الا دخول فى القول بالبدل من الماضى؟ فصار هذا الفصل من مذهب «النصارى» فى دخوله فيما يعقل كقولهم فى الواحد انه واحدٌ فى الحقيقة وثلثة فى الحقيقة فكيف ما كان الكلام معهم فهم قايلون بما لا يعقل. فاما[8] قولهم بالاتّحاد الذى هو المجاورة والحلول فقد مضى فيه ما يكفى لانا قد بينّا ان المجاورة من صفات الاجسام وان الحلول من احكام الاعراض واما الاتّفاق فى المشيئة فعلى اى وجه قالوه اقتضى ان يكون المتّحد مريداً فيجب ان يكون هو الحي ويرجع الاتّحاد اليه لا الى غيره من الاقانيم. واذا قيل بذلك فمعلومٌ ان القديم تعالى قد يصُح ان يريد اموراً لا تخطر «لعيسى» بالبال وقد يريد «عيسى» المباح والصغير ولا يصُح فى الله تعالى ان يريدهما والقديم مريد بارادة لا فى محل و«عيسى» مريد بارادة فيه لان هذا الضرب من الاختصاص اكد ولو جاز ان يريد تعالى بارادة فيه لجاز ان يكره[9] بكراهة فى غيره ويعجز بعجز فيه او فى غيره ويقدر بقدرة فيه ويجهل بجهل فيه.

وبعد فمن حقّ كل حيين صحة[10] ان يريد احدهما خلاف ما يريده الاخر وقولهم يبطل ذلك.

وبعد فالذى اقتضى الاتّحاد ليس هو امرًا من الامور يختصّ «عيسى» به فان هذه الافعال الالهية قد ظهرت من «موسى» وغيره من الانبيا عليهم السلام فهلا وُجد الاتّحاد فيهم ايضا؟فثبت بطلان مذهبهم.

فصلٌ

والذى بقى من الكلام على ما هو خارجٌ من الملّة هم عُبّاد الاصنام ومن يجرى مجراهم وهم فى ذلك بين ان يعتقدوا كونها منعمةً مستحقّةً للشكر[11] والعبادة

١) ى : يزداد . — ٢) ر : يراد . — ٣) ى : احد . — ٤) ت : يريد . — ٥) ت : — ما . — ٦) ت : — صار الها . — ٧) ق : و . — ٨) ى : اما . — ٩) ر : يكرهه . — ١٠) ت : — صحة . — ١١) ق : الشكر .

وهذا لا يصُح لان ذلك يقتضى كونها حيّةً قادرةً نافعةً ضارّةً بل لا بدّ من كونها قادرة للنفس لتقدر على ما هو من اصول النعم وهذه الاوصاف كلها منتفية عن هذه[١] الاصنام . ألا تراهم[٢] ينحتونها ويصنعونها[٣] ؟فكيف يثبت لها هـذا الحكم هذا ان كانوا يعبدونها على الحقيقة فان كانوا يوجّهون العبادة نحوها كما توجّه العبادة الى الكعبة فذلك مما لو ورد السمع به لكان جايزا لان العقل انما يحيل استحقاق هذه الاجسام للعبادة . فاما ان نجعل قبلة فلا يمتنع ولكنه يقف على السمع فيعلم به ان صلاحنا فى ذلك والسمع فهو وارد بالمنع من ذلك فصار لهذا الخلاف جنبتان جنبة تعلم بالعقل وهي القول بانها تستحق الشكر والعبادة فنعلم قبح ذلك عقلاً ونعلم كونه كفراً بالسمع . والجنبة الاخرى ان يقول قايل ان نوجّه[٤] العبادة نحوها ليقربنا ذلك الى الله زلفا فيصير هذا مدفوعاً بما قد دلّ السمع على المنع[٥] منه .

فصلٌ

اعلم ان من فرق الكفّار « الصابين »[٦] وقد جعلهم الفقها امة ويجعلون لهم كتاباً وهم قومٌ عبدوا النجوم وصاروا من هذا الوجه مشبهين لمن يعبد الشمس والقمر من « المجوس » وكانهم فارقوا عُبّاد الاوثان من حيث شاهدوا هذه النجوم من اعظم الاجسام تأثيراً فى الزروع[٧] وغيرها من احوال الدنيا فاضافوا اليها هذه التأثيرات . وقالوا : فاذا كانت كذلك استحقّت العبادة وهذا لعمرى لو كان هذه الوجوه من التأثيرات تثبت فى هذه الاجسام لكان كما قالوا ولكن التأثير فى ذلك مضاف الى الله تعالى وانما يفعله بمجرى العادة عند هذه الامور[٨] فصار هو المستحقّ للشكر والعبادة دونها .

والكلام عليهم انهم[٩] اذا اعتقدوها غير فاعلة ولا قادرة ولا حيّة فقد اثبتوها بصفة هذه الجمادات . وكيف يجوز ان يُعبد مَن هذا حاله ؟ وان اعتقدوها حيّة قادرة فمعلوم ان اضافة ما لا يدخل تحت مقدور[١٠] العباد اليها لا يصُح من نحو

١) ى : — هذه . — ٢) ق : ترى انهم . — ٣) ق ى : يصوغونها . — ٤) ر : انانوجّه . — ٥) ت : السمع . — ٦) هم الصابئين الذين زعموا « ان الله سبحانه سيبعث رسولا من العجم وينزل عليه كتابا من السماء وينزل عليه جملة واحدة فنزل شريعة محمد ودان بشريعة غيرها وزعموا ان ملة ذلك النبي الصابئة وليس هذه الصابئة التي عليها الناس اليوم وليس هم الصابئين الذين ذكرهم الله في القران» كذا الاشعري في مقالات الاسلاميين (ed. Ritter) ص ١٠٣—١٠٤ . — ٧) رق : الزرع . — ٨) ق : — عند هذه الامور . — ٩) ت : — انهم . — ١٠) ق ى : قدر .

الاجسام والالوان وما هو معدودٌ من[1] اصول النعم كالحيوة والقدرة والشهوة وغيرها والعبادة لما كانت غاية الشكر استحقّت على غاية النعمة وتلك تستحقّ على الامور التى يختصّ القادر لنفسه بالقدرة عليه دون هذه الكواكب التى لو ثبتت قادرة لكانت قادرة بقدرة لا سيما وقد عرفنا انها غير حيّة وانها من قبيل الجمادات بدلالة ما ظَهَرَ من دين المسلمين ضرورة ومن اجماع الامة وهذا من باب ما تصحّ معرفته بالسمع.

وقد دلّ عليه العقل ايضا فان هذه الاجسام مشبهة للنار بدلالة تأثيرها فى الحرارات ولو قربنا منها لقد كان تأثيرها اعظم من تأثير النار وما فيها من الشعاع وما ينفصل عنها عند الانفضاض كله مبنيٌّ على[2] اختصاصها بما لا يصحّ وجود الحيوة معه . وقد دلّ القرآن على وجه آخر وهو وصفها بانها مسخرة ومعناه انها اذا جرت حركاتها على وجه مخصوص فذلك من ادلّ الدلالة على فَقْد الاختيار فيها . ألا ترى انها لو كانت تتصرف بنفسها على وجه الطوع لتغيّرت الحال فى حركاتها فتارة كانت تتحرك يمنة وتارة يسرة وتارة تعود فى اليوم الثانى[3] طالعة من مطلعها الذى طلع فيه اليوم الاوّل وتارة من مطلع آخر ثم كذلك فى ساير احوالها . فلما عرفنا انها تستمرّ على وتيرة واحدة دلّنا ذلك على انها غير حيّة واذا لم تكن حيّة فابعد ان تكون قادرة واذا كانت كذلك لم تستحقّ العبادة ولا الشكر فبطل ما ذهبوا اليه فى ذلك .

---

١) ث : في . — ٢) رق ى : مبني عن . — ٣) ق : — « الحال في حركاتها ..... في اليوم الثاني » .

الكلام في العدل

باب في جملة ما يدور عليه

كل ما يتعلّق بباب العدل لا يخرج عن الابواب التى عدّها وهي اربعة ابواب . فاما ان يكون كلاماً فى الافعال . واما ان يكون كلاماً فى احكام الافعال . واما ان يكون كلاماً فيما يتعبّد الله به من العبادات وما يتّصل بذلك . اما ان يكون كلاماً فيما يضاف الى الله تعالى[1] وما لا يضاف اليه . وربما دخل بعض ذلك فى بعض وربما يُعدّ فيه لاتّصاله بالافعال ما ليس هو المقصود بباب العدل .

فاما الفصل الاوّل وهو الكلام فى الافعال فتدخله طريقة النفى والاثبات فتارة يكون الخلاف فيه من حيث نثبته فعلا وينفونه كالارادة وكالكلام[2] فانهم قالوا هو مريد لذاته ومتكلّم لذاته . ويصلح ان يدخل فى ذلك اثبات الاعراض لانهم ينفونه فعلا نثبته[3] فعلا . واما ما ننفيه فعلا ويثبتونه فقد عُدّ فى ذلك العلم المحدث الذى به نعلم القديم ونحن ننفى كونه عالما بعلم محدث . ومن هذا الباب القدرة المحدثة على ما حكى « ابو الحسين الخياط[4] » عن بعضهم ونحن ننفى ان يكون تعالى قادرًا بقدرة محدثة وهذان وان عُدّا من باب[5] مسايل التوحيد . فانما اوردناهما[6] ها هنا لتعلّقهما بالافعال والا فالذى يختصّ هذا الموضع على الحقيقة نفينا كونه تعالى خالقاً لافعال العباد . واثبات مَن اثبت واثباتنا للتوليد[7] ونفى من ينفى وان كان التوليد[8] يدخل فيما ذكرناه اولا من حيث هو اثباتياً لفعل قد نفوه ويتبع نفينا لكونه فاعلاً للقبيح كونه قادرًا عليه واثباتهم فاعلاً له ونفيهم كونه قادرًا عليه فكل ما يتصل بالفعل لا يعدّوا الوجوه التى ذكرناها وان كان فى الكتاب قد جعله اربعة أوْجُه .

فاما الضرب الثاني وهو احكام الافعال فكله لا يخرج عن اثباتنا للحكم فى فعل

١) رق ى :— تعالى . — ٢) ت : الكلام. — ٣) ت : يثبتونه . — ٤) هو ابو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط المالف لكتاب الانتصار ورئيس المعتزلة البغدادية ومات سنة قليلا بعد سنة ٣٠٠هـ. — ٥) رق :— باب . — ٦) رق : اوردها . — ٧) ر : للتولد . — ٨) رق ى : التولد .

من الافعال ونفيهم ذلك الحكم او نفيهم لحكم من الاحكام فى بعض الافعال واثباتنا له فعلى ذلك نحن نثبت [١] الالام حسنة واعتقدوها قبيحة ونثبت وجه حسنها العوض والاعتبار ويعتقدون ان حسنها لكونه من خلقه تعالى فقط. ونثبت التكليف حسناً ويعتقد معتقد قبحه ونعتقد حسنه وان علم من حال المكلّف انه لا يقبله. ويقول المخالف بل هو قبيح. ويقول انه يحسن اخترام من المعلوم انه ثبوت ويعتقده غيرنا انه قبيح. ونقول بحسن نفيه من المعلوم انه يكفر ويقول الخصم بل ذلك قبيح. ونقول بحسن البعثة ويقول «البرهمى» بقبحها وبالعكس من ذلك تكليف ما لا يطاق فانا نعتقد قبحه ويعتقده معتقد انه حسن. ونقول بقبح تعذيب من لم يذنب من الاطفال وغيرهم ويقول القوم بحسنه. ونقول بقبح ارادة القبيح وقالوا بحسنها. ونقول بقبح الالم اذا عَرِيَ مِن نفع وقال القوم بحسنه. ومن احكام الافعال الوجوب فنحن نعتقد فى كثير من الاشيا الوجوب وينفيه المخالف كقولنا فى الاقدار واللطف والاثابة والتعويض وبعثة الرسل وفيه خلاف من اقوام. وقد يعتقد المعتقد فى شي انه واجب وينفى وجوبه وهو كالاصلح عند من يقول بذلك ويعتقد آخرون وجوب البعثة على كل حال وان لا يخلو الزمان من حجة امام وذلك عندنا جايز وليس هو من باب الواجب فى كل حال. ولا يتمّ كل ذلك الا ببيان وجوه الافعال فيكون ذلك معدوداً فى هذا الباب.

واما الضرب الثالث وهو ما يتعبد الله به من الافعال الشرعية والعقلية وذلك يشتمل على ابواب. منها حسن التعبّد بالشرايع. ومنها ما يجوز التعبّد به وما لا يجوز. ومنها الطريق الى معرفة المبعوث ومعرفة صفاته. ويدخل تحت ذلك كل ما يتّصل بالنبوات وما يعلم بالشرع دون العقل وبالعقل دون الشرع وفيه ايضا بيان صفة التكليف والشرط الراجع الى المكلِّف والمكلَّف.

واما الضرب الرابع فانه يكون على وجهين. **احدهما** ما يضاف اليه تعالى وجوباً ولسنا نريد بهذا الوجوب وجوب الفعل الذى هو حكم من احكامه. وانما نريد بذلك ما لا تصح اضافته اليه بان لا يدخل جنسه [٢] تحت مقدور العباد فلا يمكن اضافته الا الى الله عز وجل. **والثاني** ما يضاف اليه على وجه يحسن دون وجه يقبح. ويدخل فى هذا كثير من الفصول المتقدّمة ولذلك ذكرنا ان بعض هذه الابواب يدخل فى بعض ونحن نبين كل ذلك ان شا الله تعالى [٣].

١) ق: ثبت. — ٢) ى: — جنسه. — ٣) رق: — تعالى.

الكلام في الأفعال

اعلم ان الذى حدثه الفعل فى الكتاب من قوله ما حدث عن قادر فى ظاهر اللفظ لا يستقيم فان المتولّد يقع وهو فعل للواحد[1] منّا وربما كان حال حدوثه حال خروجه عن كونه قادرًا بل عن كونه حيًّا فلا يكون واقعاً عمّن هو قادر . والاولى فى اللفظ ان نقول ما حدث وكان الغير قادرًا عليه[2] فعلى هذا اذا عُرف حدوثه ولم يُعلّقه بالقادر فقد عرفه حادثاً ولم يعرفه فعلا لان العلم بكونه فعلا علم بحدوثه عن قادر فاذا اضيف الى طبع كما علمه عليه[3] « اصحاب الطبايع » او اضافته « المجبرة » الى قدرة موجبة ولم يُعلّقوه بقادر فليس يعرفونه فعلا فعلى[4] هذا عبْنا على « ابن ابى بشر » حيث قال فى كلامه : ما الدلالة على ان للخلق صانعاً ؟ فقلنا : انما نثبت ذلك خلقاً بعد العلم بكونه واقعاً عن[5] قادر فعْله على وجه التقدير فكيف يقال فى اوّل الكلام ولما ثبت[6] الصانع والفاعل مثل هذا القول . وعلى ما حقّقنا[7] يجب ان يكون قول القايل ان الفعل يدلّ على الفاعل مجازًا وتوسّعاً لانه انما يعلم فعلا بعد العلم بالفاعل وبكونه قادرًا وان كان يعلم حدوثه من دون ذلك فيجب ان يقال ان المحدث يدلّ على المحدث الفاعل ليستقيم الكلام .

والذي يُردّ على هذه الجملة هو انه اذا كان لا يعلم فعلا الا[8] بعد العلم بوقوعه عن قادر فكيف يستدلّ بالفعل على[9] ان الفاعل قادر ؟ وفى هذا احالةّ بكل واحدٍ من الامرين على الاخر؟

والجواب عن ذلك انه اذا عرف احدنا غيره متصرّفاً فى الوجوه التي تقع منه فقد صار علمه بذلك مقروناً بعلمه بان له مزية على غيره . والعلم بهذا هو العلم بكونه قادرًا على الجملة فاذا اراد معرفة التفصيل فى هذه الصفة فلا بدّ من ان نعلم هذا المتصرّف محدثاً لتصرّفه ثم يستدلّ بصحّة الفعل منه وبقدرة على غيره على التفصيل[10] فلو لم يتقدّم له[11] العلم بكونه قادرا على الجملة لما امكن الاستدلال بالفعل على اثبات تفصيل هذه الصفة وكان الامر على ما ذكره السايل ولكن علمه بالجملة قد قام ذلك

---

١) ق : الواحد . — ٢) ق : — عليه . — ٣) رق :— عليه؛ ى : عمله؛ — عليه . — ٤) رق ى: وعلى . — ٥) ت : من . — ٦) ق : يثبت . — ٧) رق: حققناه . — ٨) ت : لا . — ٩) ت : علا (كذا) . — ١٠) ت : — على التفصيل . — ١١) ر : به .

المقام . وبوضح هذا ان العلم بكون احدنا محدثاً لتصرّفه معلومٌ على طريق الجملة لان المرجع بذلك هو الى تعلّق فعله به فاذا كان هذا ثابتاً امكن الاستدلال بكونه فاعلاً على كونه قادراً .

ونحو هذا سؤال من يقول : اذا كان القادر مَن صحّ منه الفعل فكيف يستدلّون بصحّة الفعل على انه قادرا[1] ؟ وهل هذا الا الاستدلال بالشي على نفسه ؟. لانا نقول : الذى نبينه بصحّة الفعل هو اختصاص مَن صحّ منه الفعل[2] بصفة لاجلها فارق من تعذر عليه الفعل والعلم بصحّة الفعل منه سابق للعلم بثبوت هذه الصفة وليس المرجعُ بكونه قادراً الى صحّة الفعل فقط بل المرجع به[3] الى اختصاصه بصفة لاجلها صحّ منه الفعل فهذا اذا حكم لهذه الصفة وقد يصح الاستدلال على الصفة بحكمها .

ونحو هذا سؤال « المجبر » اذا قال : اذا كان المحدث عندكم من يقع تصرّفه بحسب دواعيه امّا مقدّراً وامّا[4] محقّقاً فاستدلالكم على ان العبد محدث بوجوب[5] وقوع تصرّفه بحسب دواعيه هو استدلال بالشي على نفسه لانا نجيب عنه بان المحدث ليس حقيقته ما ظننت[6] وانما ذلك حكمه والمرجعُ بالمحدث الى من توثر احواله فى وقوع هذا التصرّف حتى لولاها كان لا يقع فاذا عرفنا وجوب وقوعه بحسب دواعيه احتجنا الى نظر ثان فى انه المحدث على معنى ان احواله هي الموثرة فلم يكن استدلالا بالشي على نفسه ولاجل ذلك قد نعلم وجوب[7] وقوع تصرّفنا[8] بحسب احوالنا ووجوب انتفايه[9] بحسب احوالنا ولا نعلم ان احدنا هو المحدث له على الوجه الذى نريده لان ذلك هو علم جملة بتلك الصفة وبنا حاجةٌ الى معرفة التفصيل . فاذا صحّت هذه الجملة وكان[10] الفعل انما يعلم فعلاً لحدوثه على القادر فطريق العلم بتعلّقه بالقادر احد امرين اما ان يراعى حدوثه بحسب احواله على التقدير او التحقيق واما ان يتعذر ذلك ولكنّا نجد الحادث ممتنعاً على القادرين منا فتعلّقه لا محالة بقادر مخالف لنا .

فصلٌ

واذا ثبت الفعل رجعنا الى الكلام فى احكامه وجملة ذلك ان الفعل امّا ان يحدث وليس[11] له صفة زايدة على حدوثه اصلاً او له صفة زايدة على حدوثه. فالاوّل هو ما يقع على الحركة اليسيرة والكلام اليسير من الساهي والنايم ما لم يكن فى ذلك يقع ولا ضرر فانه ان كان فيه واحدٌ من هذين امكنت تسميته[12] قبيحاً وحسناً على

---

١) ر : قادر . — ٢) ت ق ى : — الفعل . — ٣) ت ى : — به . — ٤) ي : او ؛ — اما . — ٥) ت : وجوب . — ٦) رق : ظننته . — ٧) ر : — وجوب . — ٨) ق : تصرفاتنا . — ٩) ق : انتفاعنا . — ١٠) ر : كان . — ١١) ى : ليست . — ١٢) رق : قسمته .

ما نختاره وان كان الذمّ والمدح لا يثبتان فيه ومعلومٌ انه قد[1] يقع من الساهي والنايم ما ينتفعُ به من ابعاد البراغيث او كسر شي او حكّ الجرب الى ما شاكل ذلك وكل هذا خارج عما قصدناه بقولنا لا صفة له زايدة على حدوثه وامّا ان تكون له صفة زايدة على حدوثه فهذا امّا ان يقع ممن هو عالم به[2] او يقع ممن لا يعلمه. فان وقع ممن لا يعلمه ولا يتمكّن من ذلك فلا حكم له وليس هذا[3] هو المقصود بمسئلتنا فان سبيل ما ذكرناه[4] هو ما يقع من النايم او[5] الساهي وقد اخرجناه عن هذه الجملة . واذا وقع ممن هو عالم فاما ان يقع ولا الجأ ولا اكراه او يقع وهناك الجأ واكراه فهذا الثانى ايضا مما لا حكم له فيما اردناه وان وُصف بانه حسن او قبيح ولاكن حكم القبيح والحسن لا يثبت فيه فيجب عند هذه القسمة ان يكون الكلام فى الفعل الواقع من العالم به او المتمكن من ذلك ولا الجأ ولا ضرورة . والقسمة فى ذلك ان نقول اما ان يكون مما له مدخل فى استحقاق الذمّ به[6] او لا مدخل له[7] فى استحقاق الذمّ به . فان كان له مدخل فى استحقاق الذمّ به فاما ان يكون ذلك بالفعل فهو القبيح فاما بالاخلال به فهو الواجب . وما ليس له مدخل فى استحقاق الذمّ به[8] فاما ان لا يكون له مدخل فى استحقاق المدح به او له مدخل فى استحقاق المدح به . فالاوّل نحو المباح . والثانى على ضربين . **احدهما** لا مدخل له[9] فى استحقاق[10] الذمّ به مع ان[11] يستحقّ به المدح . **والثانى** لاستحقاق الذمّ فيه مدخل مع انه يستحقّ به[12] المدح . **فالاوّل** هو الذى نسميه ندباً وما شاكله . وهو على ضربين : **احدهما** يكون مقصوراً على فاعله وانما يسمّى بانه ندبٌ ونفل وما شاكله. واما ان يتعدّاه الى غيره فيسمّى احساناً وتفضّلاً وتطوّعاً الى ما شاكله . **والثانى** هو الذى يسمّى واجباً . ثم هذا الواجب اما ان يكون معيناً لا يقوم غير مقامه وان كان يتضيّق فى حال او يتّسعُ فى اخرى كنحو ردّ الوديعة والنظر فى طريق معرفة الله تعالى[13] . واما ان يقوم غير مقامه . وهذا على ضربين : **احدهما** ان يقوم فعل من الافعال[14] مقام هذا الفعل كما نقول[15] فى الواجبات المخيّر فيها. واما ان يقوم فعل غيره ايضا مقامه كما يقوله فى فروض الكفايات وفى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر الى ما شاكل ذلك .

فكل هذه الاقسام التى ذكرناها من احكام الافعال يصُح ثبوتها فى فعله تعالى

---

١) ت : — قد . — ٢) ت : — به . — ٣) رق: — هذا . — ٤) رق: ذكرنا . — ٥) رق: و . — ٦) ق : — به . — ٧) ق : او لا يكون له . — ٨) رق: — به . — ٩) رق ى: — له . — ١٠) رق: لاستحقاق . — ١١) ر: انه . — ١٢) ت : — به . — ١٣) رق ى : — تعالى . — ١٤) ر: افعاله . — ١٥) رق : نقوله .

الا القبيح . فاذا عُقلت[١] هذه القسمة فالذى فى فعله مما هو تفصيل هو كابتدايه الخلق والاحيا والاقدار وغير ذلك. ونفس الخلق وان لم يكن نعمةً فهو مما لا تتمّ الانعام دونه واما الواجب فلن[٢] يثبت فى فعله اصلاً ابتدآ وانما يكون عند سبب يفعله وليس الا التكليف الذى به يلتزم الاقدار واللطف والاثابة والتعويض ولولا التكليف كان لا يثبت شي من الواجبات واجباً عليه تعالى فكانه وان يُفصّل بابتدآ التكليف يصير من بعد مما يجب عليه افعال بكون سبب وجوبها ما كان منه تفصيلاً ونحو هذا هو من يكفل بحفظ وديعة فان ذلك تبرع منه ثم يلزمه صونها من الافات ونحو من يتطوّع بالنذر ثم يصير واجباً عليه . واما ما كان من فعله على طريق[٣] الوجوب المخيّر فيه فهو انه تعالى اذا علم من حال نفسين انهما يصلحان للبعثة فهو فى حكم المخير ان شا بعث هذا وان شا بعث ذلك . وكذلك فلو علم ان اللذة تقوم مقام الالم فى الصلاح لكان فى حكم المخير فيهما وان كان اذا الم فهو ادخل فى النفع من حيث يستحق به عوض آخر . وما يتعيّن فى فعله هو كاعادة من يستحقّ الثواب او العوض فان غير تلك الاجزا لا تقوم مقامها اصلاً بل تجب اعادتها باعيانها[٤] واما ما هو فى حكم المباح فهو العقاب فانه لا صفة له زايدة على حُسنه وانما يُراعى هذا عند الوقوع وهو فى وقوعه لا يختصّ بامر زايد على الحسن وما يقال من انه تعالى[٥] اذا لم يفعله استحقّ الشكر[٦] فليس برجوع الى صفة الفعل بل هو رجوع الى حال الفاعل اذا لم يفعل. فكونه مباحاً او قبيحاً[٧] او واجباً يعتبر عند الوجود وقد بيّنا انه فى وجوده لا يختصّ بامر زايد على الحسن والحال فى ارادة العقاب اظهر فان هذا الاشكال زايل عنها فهذا هو حكم افعاله جل وعز . والذى يدخل تحت التعبّد من هذه الاحكام ليس الا الواجب والندبُ فعلاً والقبيح تركاً . فاما المباح وساير ما عدّدناه فخارج عن التكليف .

فصل فى بيان القبايح وطريق معرفتها

اعلم ان الطريق الى معرفة احكام هذه الافعال من وجوب وقبح وغيرهما هو كالطريق[٨] الى معرفة غير ذلك ولا يخلو اما ان يكون ضرورياً او مكتسباً .

والاصل فيه ان احكامه هذه الافعال لا بدّ من ان تكون معلومة على طريق الجملة ضرورة وهو الموضع الذى يقول ان العلم باصول المقبحات والواجبات والمحسنات ضرورى

---

١) رق ى: عزلت . — ٢) ت : فليس . — ٣) رق: طريقة . — ٤) ت : — باعيانها . — ٥) ق : — تعالى . — ٦) ق : النكر (؟) . — ٧) ى : — قبيحا . — ٨) ت: الطريقة .

وهو من جملة كمال العقل ولو[١] لم يكن ذلك معلوماً بالعقل لصار غير معلوم ابداً لان النظر والاستدلال لا يتاتى الا ممن هو كامل العقل ولا يكون كذلك الا وهو عالم ضرورة بهذه الاشيا ليتوخّه اليه[٢] التكليف. واذا ادعينا العلم الضرورى بقبح هذه القبايح فهو فى الافعال التى تتعلّق بنا فان فيما عدا ذلك لا يمكن دعوى الضرورة فعلى هذا يسقط اعتراض «المجبرة» فى قولها: لو كان العلم بذلك ضرورياً لما صحّ منا الخلاف لانا لم ندع ذلك فى كل موضع فكيف[٣] يدعىَ هذا وقبح الفعل حكم من احكامه. فما لم نعلم تعلّق الفعل بفاعله وحدوثه بحسب احواله ضرورة لا يمكن ان نقضى بقبحه منه.

فلهذا صار مقصوراً على احدنا دون القديم تعالى واحتيج فى اثبات القبح فيما اعتقدوا الى ضرب من التأمل ببيان العلة التى منها قبح الفعل فاذا تقرّرت هذه[٤] الاصول وعرفنا العلّة التى لاجلها قبح الظلم والكذب قِسنا عليه كل قبيح لثبوت العلّة فيه وغير جايز ان نعرف قبح شي من الاشيآ الا مع العلم بالوجه الذى اثر فى قبحه وليس الغرض بذلك ان نعرف انه الوجه فى قبحه[٥] ولاجل ذلك لو اعتقد فى الظلم انه بصفة العدل والنصفة لما عرف قبحه ومتى اعتقده ظلما عرف قبحه. ثم نحتاج الى تأمّل آخر فنعرف ان وجه القبح فيه كونه ظلما فيحمل عليه[٦] ما عداه وكل هذه القبايح تنقسم ففيها ما يكفى فى معرفة قبحه ان نعلم الوجه الذى منه قبح فنُبْعِدُ حصول العلم بالوجه الا مع العلم بالقبح وهذا نحو الظلم والجهل والعبث والمفسدة وغير ذلك. فانا لا نعلم فى[٧] شي من هذه الافعال الوجوه[٨] التي ذكرناها الا وقد علمنا معها القبح.

والضرب الثاني ان نعلم وجه القبح. ولكنّا لا نعلم القبح الا بتأمّل زايد وهذا كالكذب لانه اذا حصل فيه نفعٌ ودفع ضرر فقد عرفناه كذباً ولكنّا لا نعرفه قبيحاً ووجه قبحه هو كونه كذباً. فنحتاج الى ضرب من النظر بان نقول: ليس الذى لاجله قبح الكذب الخالى من منفعة ودفع مضرة الا كونه كذباً فاما تعريه من نفع ودفع ضرر فقد يوجَدُ فى الصدق كما يوجَدُ فى الكذب والفرق بينهما معلوم فى القبح والحسن فاذاً انما يقبح لكونه كذباً فيجب فى كل كذب ان يقبح.

فاما القبايح المعروفة شرعاً فطريق جميعها الاستدلال لانه لا مدخل للضرورة

---

١) رق: فلو. — ٢) ق: — اليه؛ ر: عليه. — ٣) رق: وكيف. — ٤) رت: — هذه. — ٥) رق ى: + فان هذا يعرف بنظر آخر ولكن المراد ان نعلم ما نجعله وجهاً في قبحه. — ٦) ت: على. — ٧) ق: — في؛ ر: شيأً. — ٨) ق: — الوجوه.

فى شي منها الا اذا اردنا الردّ الى الأصول . فاذا عرفنا فى شي من الاشيا انه مفسدة بالشرع عرفنا قبحه بالعقل كما اذا عرفنا ان فى شي من الاشيا دفعا للضرر عرفنا وجوبه عقلا ولكن لا طريق من جهـــة العقل الى العلم بان فى شي من الاشيا مفسدة الا بعثة مَن هو كافر او فاسق او كان كذلك من قبل وما عدا ذلك وطريق العلم به الشرع ولو عرفنا[١] عقلا لعرفناه ايضا قبيحا . فاما القبايح العقلية فهي نحو الظلم او الكذب والامر بالقبيح والنهى عن الحسن وارادة القبيح وكراهة الحسن والعبث والجهل والمفسدة وما يؤدّى الى الاضرار بالنفس وما لا يتميّز عن القبيح وسنعود تفصيله من بعد .

فصل فيما له تقبيح القبايح

اعلم ان القبيح ليس بقبيح الا لوقوعه على وجه لان ما عدا ذلك من الصفات والاحكام الراجعة اليه والى فاعله والى وجود معنى او عدمه لا يتاتى ذكره ها هنا فليس الا انه بقبح لوقوعه على وجه ولاجل ذلك اذا عرفناه واقعاً على هذه الوجوه[٢] عرفناه قبيحاً وان لم نعلم امرًا سواه وان لم نعرفه واقعاً على هذا الوجه لم نعرف قبحه وان عرفنا كل امر[٣] مما قالوه فعرفنا ان قبحه هو لهذا الوجه . وقد ذكرنا الوجوه التى لها بقبح القبايح ها هنا وفى غير هذا الموضع فلا معنى لاعادته . وقد حقّق ذلك فى الكتاب بان قال : اذا عرفنا انه يقبح تارة ويحسن اخرى فلا بدّ من امر لاجله يحسن[٤] على مثل طريقتنا فى اثبات الاعراض . ثم يبطل ان يكون لشي من احواله واحوال فاعله ووجود المعانى او عدمها فلا بدّ من ان يكون ذلك لوجه يقع عليه وغير جايز ان نعلم قبح الفعل . ولما عرفنا الوجه الذى له يقبح[٥] اما على جملة او تفصيل فلهذا اذا جهلنا الوجه لم نعرف قبحه مثل ان يعتقد احدنا فى الظلم انه ليس بصفة الظلم بل هو بصفة العدل والانصاف لانه لا يعلم قبحه وعلى هذا لا يعرف « الخارجي » قبح اقدامه على من خالفه بالقتل وغيره لاعتقاده فيه وجهاً من وجوه الحسن فاذا عرفه عارياً عن نفع او دفع ضرر واستحقاق عرف قبحه ضرورة .

وليس المقصد بهذا الباب ان نعرف ان ذلك هو وجه القبح فان هذا يحتاج الى تأمّل زايد . ولهذا قد نعرف الوجه ولا نعرف انه الوجه على ما يعرفه مَن حال « الجبرية » لما اعتقدوا ان وجه القبح هو النهى وانما الذى انكرناه ان نعرف قبحه من لا يعرف وجهه جملة او تفصيلا وان ذلك هو الوجه يحتاج الى نظر وتأمّل فليس

---

١) رق: عرفناه . — ٢) ر: الوجه . — ٣) رق : شي . — ٤) ت : حسن . — ٥) ت : قبح .

لاحد والحال هذه ان يدعى المناقضة علينا حيث قلنا ان العلم بقبح الظلم ضرورى فنقول فقد اعتقدته به[١] «المجبرة» واقعاً من جهة الله ولم نصفه ظلما لانا انما ندّعى الضرورة فيما هو واقع من جهة احدنا ونعلم تعلّقه بنا ضرورة. فاما ما يعتقدونه واقعاً من جهة الله فلا يتاتى فيه هذا الوجه وكل من خالف فى قبح الظلم لم يخل خلافه من احد امرين. **احدهما** ان لا يعتقد فى شي من الاشيا وجه قبح[٢] فيه وهو كونه ظلما كما فعلته «الخوارج». **واما** ان يعتقد فيه وجه القبح ولكن لا يجعله موثراً فيه بل يجعل التأثير لغيره كما فعلته «الجبرية» لاعتقادهـا تأثير النهى فى القبح وذلك لا يوجد فى فعله جل وعز. والعلم بان هذا الوجه هو وجه القبح يحتاج الى نظر كما ان العلم بان احدنا عالم يحتاج الى نظر وهذا هو الوجهُ فى صحّة مكالمة «السوفيسطاى»[٣] فصار الذى قدمناه مستقيماً من وجوب ان يكون عالما بالوجه حتى نعلم القبح اما على جملة وتفصيل. وقد مثل ذلك فى الكتاب بان لا يعلم احدنا كفر غيره بقلبه لانه لا يعلم حسن ذمّة فان علم ذلك حسن منه ذمّة وكذلك المُسآ اليه لا يعلم حسن ذمّ المُسى ما لم يعلم ان النازل به هو إساة وامثال ذلك كثيرة.

واما القبايح الشرعية فلا بدّ من العلم بها على طريق الجملة. فاذا حرّم الله تعالى شيأ او اورد عن النبي صلّى الله عليه فآله[٤] تحريم شي من الاشيا عرفنا انه لولا كونه مفسدة لنا لما وُجِدَ هذا التحريم. فاما ان يكون مفسدةً. او تركاً لواجب ولا يضرّ الجهل بتفصيل ذلك الوجه لان علم الجملة يقوم فى هذا الباب مقام علم التفصيل.

فاما **اذا قال القايل** هلا جرى العلم بهذه القبايح ووجوبها وما يوثر فيها مجرى العلم بالصفات وما يوثر فيها فكما يجوز ان نعلم الحكم ولا نعلم ما يوثر فيه فهلا وجب مثله فى العلم بالقبح انه يحصل من دون العلم بما يوثر فيه من الوجوه التى تذكرونها؟

فالجواب ان قياس طريق[٥] بعض العلوم على بعض لا يصُح فلا يجب اذا كان الحكم فى موضع لا يعلم الا بعد العلم بما يوثر فيه[٦] ان يكون كذلك ابداً. وكان الاصل فى هذا الباب ان العلم بالموثر اذا كان هو الطريق للعلم بالحكم امتنع حصول العلم بالحكم من دون العلم بما يوثر فيه واذا لم يكن هو الطريق صحّ حصوله[٧] من دونه ففي وجوه الافعال يصير العلم بها هو الطريق للعلم بالاحكام لان العلم بها يخل بصحة

---

١) ت : — به. — ٢) رق ى : القبح. — ٣) السوفسطائية الذين شكوا في وجوب الحقائق. — ٤) رق ى : — فآله. — ٥) ر : طرق. — ٦) رت ى : — فيه. ٧) ق : الى حصوله.

العلم بالاحكام[١] . وفى اثبات المعانى ليس الامر كذلك بل العلم بالحكم يسبق العلم بالموثر فيه وبالصفة تتوصّل الى العلّة وكان احدهما على العكس من صاحبه .

وذكر فى آخر الفصل ان هذه القبايح تنقسم فربما فيجب لامر يرجع اليها ولصفة تخصّها نحو الظلم والكذب وغيرهما . وربما فيجب لامر يرجع الى الغير وهو ان يدعو[٢] الى قبيح آخر كالمفاسد فتجرى القبايح من هذا الوجه مجرى الواجبات والمحسنات انها تنقسم ايضا الى هذين القسمين والسمعيات تدخل فى القبيل الثانى والمعلوم من ذلك من جهة العقل هو بعثة من كان كافرًا او فاسقاً او هو فى الحال كذلك كما ان المعلوم من الالطاف فى العقل هو المعرفة . واذا كان وجه القبح فى الفعل انه داعٍ الى القبح او هو[٣] مانعٌ من واجب امكن ان يجعل ذلك مضافاً الى هذه الطريقةً فيقال : قبح لانه منع به واجبٌ او دعا الى فعل قبيح وان كنّا نعلم انه لا يكون كذلك الا بصفة[٤] له ولكن اضافة القبيح[٥] الى كل واحد من هذين ممكنة فهذا هو القول فى القبايح .

والحمد لله وحده وصلاته [٦]على محمد النبي وآله[٧] وسلم تسليما كثيرا[٨]
يتلوه ان شا الله تعالى[٩] باب فيما له يحسن الحسن

---

١) ت : — لان .... بالاحكام؛ر : لان الجهل .... بالاحكام . — ٢) ت : يدعى ؛ ر : يدعوا . — ٣) ق : —هو . — ٤) ق : لصفة . — ٥) ى : القبح . — ٦) رق : صلى الله . — ٧) ر :—واله . — ٨) ر : — تسليما كثيرا . — ٩) رق : — تعالى .

السِّفر[1] السادس مِنَ المجموع في المحيط بالتكليف

لقاضي القضاة عبد الجبار بن احمد رحمه
الله[2] وهو من جَمْعِ الشيخ ابي محمد الحسن
بن احمد بن متويه رحمه الله رحمةً واسعة[3]

---

١) رت ى: — السفر. — ٢) رت ى: — رحمه الله. — ٣) ت ى: رحمهما الله جميعا ؛ ر: — رحمة واسعة.

بسم الله الرحمن الرحيم . الحمد لله وبه أستعين وعليه أتوكّل[١]

باب فيما له يحسن الحسن

اختلف فى ان[٢] الحسن هل يحسن لوجه ام لا . فالذى قاله « الشيخان » انه يحسن لوجه ويكون ذلك الوجه[٣] عندهم هو كونه نفعاً مفعولاً بالنفس او نفعاً مفعولاً بالغير اذا[٤] دفع ضرر عن الغير او كونه مستحقّاً اوكون الكلام صدقاً او امرًا بالحسن ونهياً عن القبيح او ارادة للحسن او كراهة للقبيح او اسقاطاً لحقّ الى ما شاكل ذلك . ويكون عندهم ان[٥] ما اقتضى ان يكون الواجبُ والقبيح يثبت لهما وجهٌ يقتضى مثله فى الحسن . ثم قالا : فاذا اجتمع وجهُ الحسن ووجه القبيح كان الحكم لوجه القبيح والغلبة له على مثل ما يقوله بعض « الفقهآ » ان الحظر والاباحة اذا اجتمعا فالحكم للخطر دونها . والذى اختاره الشيخ « ابو عبدالله » رحمه الله[٦] انه لا وجه له لاجله يحسن . وانما يرجع به الى ما حصل فيه غرض وزالت عنه وجوه القبيح واليه كان يميل « قاضى القضاة » . وان كان قد ضجع القول فيه فى الكتاب فانه قال : يمكن ان يكون له وجــه ويكون مشروطاً بزوال وجوه القبيح عنه كما يُشرط استحقاق الذمّ والمدح بشروط ترجع الى الفاعل نفياً واثباتاً . فيكون تأثير هذا الوجه بخلاف تأثير العلل التى لا يقف الايجاب على شروط فيها لما لم تكن هذه الوجوه عللاً فى الحقيقة وقد يصحّ وقوع الخلاف فى ذلك من جهة الاسم ويصُح من حيث المعنى فــان « الشيخين » يوجبان فى ثبوت الحسن فى هذه الافعال زوال وجوه القبيح ايضا كما اعتبره الشيخ « ابو عبدالله » ولكن اذا كان كونه وجهاً مشروطاً بانتفا وجوه القبيح عنه[٧] فيجب ان لا يكون وجهاً يستقلّ بنفسه لانه اذا كان هناك وجهٌ جرى مجرى العلّة وان لم تكن فى الحقيقة علّة ولا يصُح فيما حلّ هذا المحل ان يشترط بغيره . فلهذا لم يشترط فى وجوه القبح زوال وجوه الحسن لما كان للقبيح وجهٌ على الحقيقة

---

١) رق ى : — الحمد لله ..... اتوكل . — ٢) ت : — ان . — ٣) ت : — الوجه . — ٤) ر : او . — ٥) ت : — ان . — ٦) ت : — رحمه الله . — ٧) ى : — عنه .

يستقل بنفسه. فاذا لم يتمّ كونَهُ وجهاً الا بهذا الشرط فقد عادت الحال الى الخلاف فى العبارة فكأنه سمّى ما حصل فيه غرض وتعرّى عن وجوه القبح وجه الحسن وذلك صحيح من حيث المعنى ولكن من حيث الاصطلاح لا يطلق الوجه فيما هذا سبيله. فاذا صحّت هذه الجملة وكان لا وجه بتحقق الحسن[1] الا ما ذكرناه تعذّر ان يقال: اذا اجتمع وجه الحُسن والقبح كيف الحكم فيه فانه لا يثبت حسنا الا ووجوه القبح زايلة عنه.

ويوضح ما تقدّم ان حكم الحسن انما هو نفى استحقاق الذمّ به وهذا لا يحتاج فيه الى وجه لرجوعه الى النفى. وانما الذى يحتاج فيه الى وجه فما[2] له مدخل فى استحقاق الذمّ او المدح فيكون اثباتاً يحتاج [3] الى وجه وليس كذلك الحال فى الحسن. ثم الكلام فى ان العلم بالحسن لا يثبت من دون العلم بالوجه او ما يجرى[4] مجراه واعتبار نظر آخر فى ان نعلم انه الوجه دون غيره. وانقسام الحسن الى ما يكون حسنة لامرٍ يرجع اليه والى غيره كالكلام فى القبيح لا يختلف فى الوجوه التى تقدمت.

---

١) ت ق ى: اوجه يتحقق للحسن. — ٢) ق: ما. — ٣) رق: محتاجا. — ٤) رق: جرى.

بابٌ في الندبِ والتفضّل

هذا الباب كلام فيما يختصّ بصفة زايدة على الحسن وانما يتاتى ذلك على مذهبنا فى اعتبار الحسن فيما هو احسانٌ وانعامٌ دون ما قاله « ابو هاشم » من انه لا يشترط[1] فيه الحسن على ما قاله فى اثابة من لا يستحقّ الثواب وعندنا ان من شرطه الحسن . فلهذا نقول ان حكم الاحسان استحقاق الشكر ولن يكون شكراً الا بالتعظيم والفاعل للقبيح لا يستحقّ التعظيم . فاذا وجب اعتبار الحسن واختصّ بصفة زايدة على الحسن فهو الذى يكون احساناً ونعمةً وندباً وتفضّلاً . وكل ذلك لا يخرج عن طريقين اما ان يكون عقلياً او سمعياً . فالعقلي من ذلك هو ما تعدّى الفاعل وذلك تارةً يكون فعلا وتارةً يكون ترك فعلٍ .

ألا ترى ان من حكمه ان يستحقّ الشكر به وقد يستحقّ[2] الشكر على النفع وعلى التمكين منه بالامر وغيره ويستحقّ على ترك المطالبة بالدين وعلى دفع الضرر فيجرى احدهما مجرى الاخر وما هذا حاله من العقليات فلا يكون الا متعدّياً الى الغير ولا يكاد يوجد ما يختصّ بصفة زايدة على الحسن يثبت نفعه فى فاعله اذا كان المقصد بطريقة النفع لا الثواب بل النفع الحاضر[3] . وطريق ذلك اما الضرورة اذا خلص النفعُ ولم يشبه غيره . واما ضرب من الاستدلال يجعل من باب الحاق التفصيل بالجملة او بغير ذلك من الطريق[4] . واما الشرعيات فهي كالنوافل التى وجه حسنها كونها مسهّلة للواجبات وذلك مما لا طريق لنا الى معرفته[5] من جهة العقول . وذلك مما يختصّ الفاعل لها الا ان تكون من باب ما يتعدّى نفعه الى الغير فتعرف الحكم فيه من وجه بالعقل[6] ومن وجه آخر بالسمع وهو ما يختصّ فاعله . ومن حكم هذا ان يسمّى فيه نفلاً ومرغباً فيه وتطوّعاً الى[7] ما شاكل ذلك . وان يستحقّ فاعله المدح بفعله ولا يستحق بتركه الذمّ . فاما شرط استحقاقه لذلك فقد اشار اليه فى الكتاب وان لم يكن مقصوداً فى هذا الموضع لانه لم يعرف بيان شي من هذه الشروط فى الاستحقاقات . فقال : اذا فعله للوجه الزايد على حسنه ولم يكن هناك شهوةٌ ولا لذّة بل كان مفعولاً للوجه الذى ذكرناه ثم لم يكن هناك ما يفسده استحقّ الشكر وهذا

---

١) رق ى : يشرط . — ٢) ت : استحق . — ٣) رق: الخاطر . — ٤) ق : الطرق. — ٥) رت : معرفتها . — ٦) ت : بالفعل . — ٧) ت : الا (كذا) .

ظاهر . ثم الكلام فى انه لا يعرف هذا الحكم للفعل الا بعد العلم بوجه اما على جملة او على[١] تفصيل كالكلام فى الاحكام الاخر فلا وجه لاعادته .

فصل في الواجب ووجه وجوبه وما يتّصل بذلك[٢]

اعلم ان هذا الضرب هو الذى بلغ اعلى رتب الافعال التى تختصّ بصفة زايدة على الحسن فيكون قد ثبت[٣] له استحقاق المدح بفعله والذمّ بان لا يفعله . ففارق الاول الذى لا يستحقّ المدح فيه ولا الذمّ الثانى الذى يستحقّ به المدح ويستحقّ به الذمّ . ولا شبهة فى وجوه للواجبات كما لا شبهة فى وجوه للقبايح وذلك نحو كونه دفعاً للضرر عن النفس وردّاً للوديعة وكونه ايضافاً من قضا الدين ويوفيه الغير حقّه فيدخل فيه الثواب والتعويض وكونه شكرًا للمنعم قولاً واعتقادًا وكونه تفرقة بين المحسن والمُسى وكونه اعتذارًا من الاساة والتوبة محمولة على ذلك وكونه مما لا ينفكّ المر عن القبيح الا به ولا يمكن العلم بهذه الاحكام الا بعد العلم بوجوهها اما[٤] جملةً او تفصيلا وهذا مستمرّ فيما طريق العلم به العقل .

فاما السمعيات فتارة يعرف وجوبه بتقدّم العلم بوجه الوجوب مثل ان ينصّ الله تعالى على ان الصلاة تُنْهى عن الفَحْشآ والمنكر فيعرف وجوبها وكما ثبت مثله فى وجه تحريم الخمر لان هذا اذا حصل دلّ على الوجوب فيكون الوجوب معروفاً ببيان وجهه وتارةً يدلّ على وجوبه جملة فيعرف وجه الوجوب جملة ويستدلّ به على التفصيل مثل ان يدلّ الله تعالى على وجوب الصلاة بقوله « أَقِيمُوا ٱلصَّلَوٰةَ »[٥] فنعرف انه لا بدّ من وجه الجملة[٦] ثم نستدل على انه لا وجه الا كونها صلاحاً لنا ولطفاً ويكون ذلك داخلا فى قبيل دفع الضرر لانا قد عرفنا ان كل ما ادانا الى فعل واجب او التحرّر من قبيح فهو واجبٌ ليلا يلحقنا بتضييع ذلك الواجب او فعل ذلك القبيح ضرر وقد مضى الكلام فى اقسام الواجبات من معين ومخيّر فيه ومضيق وموسع .

---

١) ق ى – على . — ٢) ق ى : به . — ٣) ت : يثبت . — ٤) ت ق ى : — اما . — ٥) سورة الانعام ٦ اية ٧١ . — ٦) ق ى : جملة .

باب في ذكر من تتأتى منه[1] هذه الأحكام ومن تتعذّر

اعلم ان الفاعلين منّا على ضربين . **احدهما** مكلف **والثانى** غير مكلّف فمن ليس بمكلّف انما يتاتى فيه حكمان من هذه الاحكام القبيح وما ليس له صفة زايدة على الحسن فيكون فى حكم المباح وان كنّا لا نسمّيه بذلك لعدم التعريف والدلالة فيه فالقبيح الذى يقع من غير المكلّف هو ما يقع من الساهى والنايم والمجنون والبهيمة والطفل فان عندنا انه وان لم يثبت فيهم حكم القبيح من استحقاق الذمّ لفقد الشرط فيهم وهو كمال العقل فقد يقع منهم ما هو قبيح . خلافاً لما قاله « الشيخان » من ان فعل من ليس بعاقلٍ لا يوصف بالقبح ثم الذى يقع من هاولا من القبايح هو ما كان قبحه لصفة ترجع اليه كنحو الظلم والكذب وغيرهما لانه انما يقبح لهذا الوجه الجارى مجرى العلّة لقبحه فلا يصحّ مع قبحه[2] الا ان يكون قبحاً . وهذا اولى من التعليل الذى استشهد فى الكتاب من انه لو لم تقبح هذه الافعال لما حَسُن منّا منع المجنون والبهيمة عن الظلم وغيره لانه قد يجب علينا منعها[3] عن كثير[4] من المحسنات التى يعرف قبحها بالشرع ووجه قبحها كونها مفسدة فلا يتاتّى فيهم لما علينا من اللطف فيه ولما يُرْجَى فى الصغير من[5] انه يرتاض بالامتناع منه اذا بلغ . ألا ترى ان وجه القبح فيه اذا كان متعلّقاً بالتكليف ولا تكليف على الصبى فيجب ان يحسن منه الشرب والغنا والزنا وغير ذلك ولكن علينا نعيد فى منعه منه للوجه الذى ذكرناه . فيجب ان لا يكون منعاً له من ذلك علما لكونه قبيحاً . واما الحسن الذى لا صفة له زايدة على الحسن فهو ما يكون فى حكم المباح وان كنّا نمتنع من هذه التسمية وهذا ما يحصل فيه عرضٌ[6] ونفع ويتعرّى من وجوه القبح كالبهيمة ترعى الكلا[7] وما شاكل ذلك . فاما المكلّف فالاحكام كلها تتاتى فيه على ما ذكرناه من قبيح وحسن وندب وواجب ثم تختلف حاله فيما يستحقّ به بحسب حصول شروطه من زوال الالجا والأعذار وما شاكل ذلك فهذه طريقة القول فى ذلك .

---

١) رق : فيه . — ٢) رت : ثبوته . — ٣) ق : منعها . — ٤) ت : كثيرا . — ٥) رق : — من . — ٦) ى : غريض . — ٧) ت : الكلى .

باب فيما يصحّ من الله تعالى وما لا يصح من هذه الافعال واحكامها

اعلم انه لا بدّ من قدرته تعالى على[١] ساير ضروب الافعال من حسن وقبيح وواجب وما هو فى حكم المباح ولولا ذلك لكان من ضروب الافعال ما لا يقدر عليه وهذا ينقض كونه قادراً بل اذا كان قادراً لنفسه فهذا الحكم فيه اوجب وعلى هذه الطريقة قلنا لاهل[٢] الاصلح: ان كان[٣] كل ما كان فيه نفع وتعرى من وجوه القبح فهو واجبٌ على القديم جل وعز فمن اين قدرته على التفضّل؟. وقلنا مثل ذلك «للنظام» وغيره اذا امتنع[٤] من قدرته على القبيح فاذا قدر على هذه الضروب كلها فالذى هو القبيح ينفى عنه بكل حال لما قد قامت الدلالة[٥] عليه . واما التفضّل فقد فعله وهو كل ما ابتدا به من الاحسان والانعام والواجب يتبع ما قد تفضّل به من نحو الاثابة والتمكين واللطف والعوض. واما الذى يجرى مجرى المباح فهو ما لا صفة له زايدة على حسنه وهذا هو نحو العقاب والذمّ . ولا يجوز ان يقال : لو لم يفعله لكان يستحقّ الشكر لان الذى يجريه[٦] مجرى المباح هو نفس العقاب . فاما اذا لم يفعله فهو باب آخر ولسنا نقول فى حقيقة المباح ما اعلم فاعله او دلّ على ان فعله وان لا يفعله سوا فى المدح والذمّ . فكان يبطل ذلك بالمطالبـة بالدين بل الاولى فى حقيقته احد وجهين . اما ما اعلم او دلّ فاعله على ان لا صفة له زايدة على حسنه متى فعله او ما اعلم او دُلّ على ان فعله لا يوجب ذماً ولا مدحاً . وتحديده بما لم يومر به فاعله ولم ينه[٧] عنه يقتضى فيما يقع[٨] من الساهى والنايم من القبيح ان يكون مباحاً ويقتضى فى كل ما يقع من الله ان يكون مباحاً ويوجب ان لا نثبت الاباحة الا فيما ورد به الامر والنهى ولو خلينا والعقل لعرفنا الاباحة على ما نقوله فى ان الاشيا على اصل الاباحة .

فاما القبيح فالذى يصُح وصفه تعالى بالقدرة عليه بعد بيان ضروب القبايح هو ما يقبح لتعلّقه بالغير دون ما يقبح لتعلّقه بالفاعل فان هذا لا يصُح فيه تعالى نحو ما يقبح لكونه مفسدة فى الدين وضررا بالنفس او مقوياً للنفع كما ان ما يجب عليه لا يتاتى فيه ما يتعلّق وجوبه بما يرجع الى الفاعل نحو دفع الضرر فعلى ذلك تجرى حال

---

١) ت : — على . — ٢) رق ى: لاصحاب . — ٣) رق: — كان . — ٤) ت : اذا منع . — ٥) ق : الادلة . — ٦) ت : يجري . — ٧) ت : ينهى به . — ٨) ت : وقع .

الافعال وهكذى لا يحسن منه ما هو بمنزلة الحسن منّا المختصّ بصفة زايدة على الحسن الا على وجه يتعدّى الى الغير . فاما فيما نعدّه معدّ النوافــل فمحال فيه تعالى . فاما ما يتاتى فيه من الاحكام التى تثبت لهذه الافعال فهو المدح والشكر وهذان ثابتان وهكذى الحال فيما يتبعهما من العبادة والتعظيم والثنا . واما الذمّ فيصُح تقديره لو فعل القبيح تعالى عن ذلك . والذى يستحيل بكلّ حال هو الثواب والعقاب لاستحالة النفع والضرر عليه فهذه طريقة القول فى ذلك .

باب في ذكر الدّلالة
على أنه تعالى قادر على ما إذا وقع كان قبيحًا

اعلم ان نفى القبيح عن الله تعالى فعلا انما يصُح ويمكن بعد ان يكون تعالى قادرا عليه . فأما[1] اذا لم يقدر القادر على الشي فنفيه عنه ان يفعله محال . والذى يصلح ان تكلّم فى الخلاف فى هذا الباب هو « النظام » وعنى بطبقته فى الكتاب من تبعه على ذلك نحو « الاسوارى »[2] و « الجاحظ »[3] ومن يجرى مجراهما . فاما « المجبرة » فاضافتها القبايح الى الله تعالى فعلا من جميع الوجوه التى تنقض قولهم انا لا نصفه بالقدرة على التفرّد بالقبيح فيجب ان يتحقّق الخلاف مع الاولين اذا امتنعوا من وقوع القبيح منه فقالوا وكما لا يفعله فهو غير موصوف[4] بالقدرة على فعل القبيح وعلى ترك الاصلح الذى هو واجب لان شبههم يقتضى التسوية بين فعل القبيح وترك الواجب .

والذى ذكره فى الكتاب من الاستشهاد لذلك قوله[5] عز وجل ان الله « لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئاً »[6] . « وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ »[7] الى ما شاكل هذا من الايات هو على وجه التقريب والا فان لم يثبت كونه قادرًا على القبيح لم نعلم كونه نافياً لفعله عن نفسه على وجه التمدّح لان من يتمدّح بنفى الفعل لا بدّ من قدرته عليه ليثبت التمدّح . فلهذا لا يقول القايل على جهة المدح ان العاجز لا يظلم الناس والضعيف لا يقتلهم[8] لفقد القدرة فيهما فيجب ثبوت القدرة على القبيح اولا ثم نفيه[9] عنه ثم يصير السمع دليلاً على ما يدلّ عليه وان كان القوم لقولهم انه لا يقدر على القبيح اصلاً قد امكنهم ان يعتقدوا انه[10] لا يقع منه اصلاً . وانما يقع الخلاف فى العلّة التى لها لا تقع فقد امنوا[11] وقوع الكذب وغيره منه جل وعز . ووجه الدلالة من الاية ما ذكرته ان[12] التمدّح بنفى الفعل يقتضى القدرة عليه اولاً فيجب كونه تعالى قادرًا على القبيح . وانما لا نختاره لما نذكره من الدلالة وليس يشبه هذا قوله

---

١) ق : فاذا . — ٢) الاسوارى هو على الاسوارى وهو تلميذ لابي الهذيل ومعاصر للنظام . — ٣) « الجاحظ » لا حاجة الى التعريف به هنا . — ٤) ت : لا يوصف . — ٥) ق : بقوله . — ٦) سورة يونس ١٥ اية ٤٥ . — ٧) سورة فصلت ٤١ اية ٤٦ . — ٨) ق : يضلهم . ٩) ى : ينفيه . — ١٠) ى : ان القبيح . — ١١) ق : اثبتوا . — ١٢) ق : من ان .

جل وعز « مَا ٱتَّخَذَ ٱللهُ مِنْ وَلَدٍ »[١] وقوله « لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ »[٢] فانه وان ذكر[٣] ذلك بلفظ يوهم الفعلية فليس الغرض به نفى الفعل وانما الغرض به[٤] انه فى ذاته ليس[٥] على الصفة التى[٦] لا يصح عليه كونه ولداً او[٧] والداً . ألا ترى ان كون الوالد منّا والداً ليس هو بطريق الفعلية فكذلك فيه تعالى وليس كذلك[٨] الحال فى نفى الظلم لانه من جهة الفعل قد نفاه واذا اثبته فمن حيث الفعل يثبته .

فاما الدلالة[٩] العقلية على ذلك فوجوه قد ذكرها فى الكتاب .

اوّلها ان الذى يتعلّق بقدر القادر هو احداث الافعال ولها وجوه اذا وقعت عليها فيجب تارةً وحسنت[١٠] اخرى ولا تعلّق لتلك الوجوه بالفاعل . ألا ترى ان الظلم يقبح لتعرّيه من النفع ودفع الضرر والاستحقاق فاذا حدث[١١] الالم ولم يحصل فيه بعض هذه الوجوه فقد حصل ظلماً ونحو هذا هو[١٢] فى كون الخبر كذباً لانه انما يصير كذلك بان لا يكون مخبره على ما تناوله ولا يتعلّق ذلك بفاعل الخبر . فاذا صحّت هذه الجملة وجبت قدرته[١٣] على الالم الذى اذا وجد يكون ظلما بمضامة هذه الوجوه له كما يقدر على الالم الذى لا يوجد فيه احد هذه الوجوه فيكون عدلاً اذا الذى يتعلّق به هو ايجاده اياه فى كلى الحالين .

والوجه الثانى هو ان حكم القادر لنفسه ان لم يردّ على حكم القادر بمعنى لم يجز ان ينقص عنه فاذا عرفنا ان ضعف القادرين منّا يقدر[١٤] على ظلم الغير فالقادر لنفسه بذلك اوّلا[١٥] . وعلى هذا لم يجز ان يكون هاهنا جنس يقدر عليه[١٦] احدنا الا وهو تعالى عليه اقدر[١٧] .

والوجه الثالث هو انه لا شبهة فى وصفه جل وعز بالقدرة على معاقبة العاصى المستحقّ للعقاب . ومعلوم انه اذا تاب خرج عن استحقاق العقاب فغير جايز ان تصير توبته مخرجةً له من القدرة على ما كان قادراً عليه . ألا ترى انه لا علقة بين توبته التى يرجع بها الى ندم فى[١٨] القلب وبين فعل الالم به وانما يخرج الشي من كونه مقدوراً بوجوه معروفة ترجع الى القادر او الى نفس المقدور وما غرض شي من تلك الوجوه فى هذا الالم المقدور فيجب ثبوت قدرته كما كان . وتبين[١٩] صحّة ذلك ان ندمه لو اخرج القادر عن ايلامه لاخرجنا عن القدرة على ذمّه ولعنه لان

---

١) سورة المومنين ٢٣ اية ٩٣ . — ٢) سورة الاخلاص ١١٢ اية ٣ . — ٣) رق ى: كان. — ٤) رت ى : — به . — ٥) ق:—ليس . — ٦) ت : الذي (كذا) . — ٧) ق : و . — ٨) رق ى : هكذى .— ٩) ى : الادلة . — ١٠) ق : تحسن . — ١١) رق ى:احدث المحدث . — ١٢) ى : — هو . — ١٣) ى : قدر . — ١٤) ق :قدر . — ١٥) رق ى:اولى . — ١٦) ت: — عليه . — ١٧) رق ى : قادر . — ١٨) ق : — في . — ١٩) ت : بين .

كل ما كان منعاً فى بعض القادرين لامر يرجع اليه فهو منعٌ لسايرهم ومعلوم ان احدنا لا يخرج عن القدرة على ظلمه وان تاب فيجب مثله فى القديم تعالى . وقد اوضح هذا الكلام بان العلما قد الزموهم فى الواقف على شفير جهنم وهو طفل او ثابت ان[١] لا يقدر تعالى على طرحه فيها مع ان اضعف القادرين يقدر على ذلك . وغير جايز ما يقولونه من انه يقدر على ذلك الا ان النار تنقلب فلا تّصل اليه ولا تحرّقه لانه لا وجه يقتضي انقلاب النار وخروجها عن الاحراق الا بان يقال انه تعالى يمتنع[٢] اعتمادها من النفوذ فى بدنه لاجل انه ليس بمستحقّ وهذا بان توكّد قدرته على القبيح اولى لانه لو خلى بين النار وبين ما يجب عنها من التفريق لكان يوجب[٣] لا محالة ويكون ظلما .

واحد ما يستدلّ به مما اشار اليه فى الكتاب ان القادر على فعل الشي لا بدّ من وصفه بالقدرة على ان لا يفعله والا لحقّت حاله بحال المضطر الذى لا يقدر على الانفكاك مما هو مضطر اليه واذا صحّ ذلك فيجب فى الله تعالى اذا قدر على الاثابة ان يقدر[٤] على ان لا يفعلها ولو لم يفعل الثواب لجرى مجرى ان يفعل القبيح لان مذهبهم هو الامتناع من القدرة على الامرين وتعليلهم ايضا يقتضى التسوية بينهما فى المنع من القدرة عليهما وقد بينّا ان ذلك لا بدّ من ان يكون من حكم القادر .

وبعد فقد ثبتت[٥] قدرته على الاجناس والجنس الواحد يشتمل على ما هو حسن[٦] وما هو قبيح نحو الاعتقاد الذى يقع جهلا فيقبح لا محالة وهذا يوجب كونه قادرًا على القبيح .

وبعد فاذا قدر على الشي وجبت[٧] قدرته على جنس ضدّه . وهذا يوجب قدرته على الجهل بدلاً من العلم وعلى خلق النفار فى اهل الجنة بدلاً من الشهوة وعلى خلق كراهة الحسن دون ارادته وارادة القبيح دون كراهته وهذا الباب متسع .

وبعد فالقبيح ضربٌ من ضروب الافعال فيجب ان يكون تعالى قادرًا عليه كما قدر على الواجب والحسن والتفضّل لان ضروب الافعال لا تختصّ ببعض القادرين دون بعض فلا قادر الا وهو يقدر على ساير ضروب الافعال . فتثبت[٨] بهذه الجملة من جهة العقل قدرته على القبيح وقد اكّد هذا الفصل فى الكتاب بقوله تعالى « وَلَوْلَا أَنْ يَكُونَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ

١) ق : — ان . — ٢) رق ى : يمنع . — ٣) رق ى : يوجد . — ٤) ى : قدر . — ٥) ق : ثبت . — ٦) ت : جنس حسن . — ٧) ق : وجب . — ٨) ق ى : ثبت .

لِبُيُوتِهِمْ سُقُفاً مِنْ فِضَّةٍ » [١] وهو نظير قوله « وَلَوْ بَسَطَ اللهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الأَرْضِ » [٢] الى ما شاكل هذا من الايات فدلّ بها على انه قادر على ما اذا وقع كان فساداً وانه لا يفعله لصلاحهم فهذا [٣] يقتضى وصفه بالقدرة على القبيح والا كان لا يقع التمدّح بذلك .

فأمّا قولهم فاذا وصفتموه بالقدرة على القبيح فهلا جوزتم وقوعه منه ؟ ومعلوم ان ما قدر القادر عليه يجوز وقوعه ولا تصح قدرته على ما لا يقع اصلا . فلا يصح لان تجويز وقوعه منه هو شكّ فى وقوعه منه . ومتى قامت الدلالة على انه تعالى لا يختار ايقاعه قطعنا على ذلك ونفينا التجويز الذى يرجع فى حقيقته الى الشكّ الا ان يريد المريد بتجويز وقوع القبيح منه قدرته عليه وليس من حقّ القادر على الشي ان يفعله لا محالة . ألا ترى الى قدرته على الضدّين وقد لا يختار واحداً منهما . وقد يختار واحداً منهما [٤] دون الاخر وهو قادر على ما لا يقع كقدرته على الواقع وكذلك فهو قادر على ما لا يتناهى وان كان العلم محيطا بانه لا يقع . وعلى هذه الطريقة تعلم قدرة النبي صلّى الله عليه وآله [٥] على الكذب وان كنّا قد تحقّقنا انه لا يقع منه ذلك اصلاً .

ومعتمد القول [٦] فى هذا الباب هو قولهم : لو كان قادراً عليه لصحّ تقدير وقوعه منه ولو وقع لدلّ على جهله وحاجته وفى هذا اثبات قدرته على دلالة تدلّ على جهله وحاجته . فاذا صحّ هذا فلا وجه الا احالة قدرته على الظلم .

والاصل فى **الجواب** عن ذلك انه اذا دلّت الدلالة على كونه قادراً على الظلم وثبت ان خروجه عما هو عليه من صفته [٧] الذاتية محال فيجب اذا سألنا عن تقدير وقوع الظلم منه [٨] ان لا نجيب الا بما يصح دون ما يستحيل ويمتنع فان السؤال على كل حال اذا كان استكشافاً وبحثاً فهو صحيح . وانما الخطأ يقع فى الجواب فيجب ان نتجنب الجواب بلا او بنعم اذا كان متى أجيب باى واحد منهما كان خطأ وغير ممتنع ان يكون التقدير فى الاصول مخالفا للتحقيق لا سيما اذا لم يتحدد [٩] التقدير وانضاف اليه غيره وعلى هذا لو قدر الجوهر قديماً لكانت الحال فيه بخلاف الحال فى الجواهر الحادثة على ما بيّن فى موضعه . فاذا صحّ ذلك قلنا للسايل انا نجيب فى الظلم المقدر وقوعه من الله عز وجل بما يصح وهو انه يكون ظلما وفاعله يستحق الذمّ ويوصف بانه قبيح ويوصف فاعله ظالماً لانه لا منع من شي من ذلك .

---

١) سورة الزخوف ٤٣ اية ٣٢ . ٢) سورة الشورى ٤٢ اية ٢٦ . — ٣) ق ى : وهذا . — ٤) رق ى : احدهما . — ٥) ر ق ى : — وآله . — ٦) رق : القوم . — ٧) ق : الصفة . — ٨) ت : — منه . — ٩) رى : يتجرد .

فاما القول بانه يدلّ على جهله وحاجته فقول بدلالة الشي على ما يستحيل. والدليل إنما يدلّ على ما يصُح دون ما يستحيل. والقول بانه لا يدلّ اخراج له عن دلالته فى الشاهد فليس الا الوقف فى الجواب ومثل هذا لا يمتنع فى تقدير الامور نحو ان يخبرنا الرسول بانه لا يدخل الدار الا قريشي وقد علمنا ان غير القريشي لا يخرج عن القدرة على دخول الدار. فلو سألنا سايل عن غير القريشي لو دخلها كيف كان يكون حال الخبر مع تقدّم العلم بانه صدق لم يكن بدّ مما[1] ذكرناه.

وكذلك لو قيل: أيقدر الرسول على ان يخبرنا ان السما تحته والارض فوقه؟. لم يكن بدّ من القول بانه يقدر على ذلك فلو قال: فهل يكون ذلك صدقاً ام لا بل يكون كذباً لكانت الحال ما تقدّم. فهذا الباب وامثاله يشهد لما ذكرناه من صحّة الوقف في الجواب. وهذه الطريقة هي التي سلكها «ابو على» و «ابو هاشم» رحمها الله وان ارتضاها. فقد ذكر فيها[2] وجهاً آخر وهو ان ذلك يؤدّى الى تعليق المحال بالجايز وهذا لا يصُح لانه يؤذن بخروجه عن كونه محالا.

وبيان هذا ان كونه جاهلاً محتاجاً محال وكونه فاعلاً للقبيح صحيحٌ فى القدرة. فالقول بانه لو وقع ذلك منه لدلّ[3] على كونه جاهلاً محتاجاً فيه تضمين للمحال[4] بالجايز وما هذا سبيله لا يصُح كما لا يصُح قول القايل: لو دخل زيد الدار لانقلب السواد بياضاً. فاذا كان كذلك سقطت شبههم[5]. والذى ذكره اخرًا من ان ذلك يؤدّي الى النقص فهو عكس الواجب بدلالة ان الناقص من لا يقدر على القبيح فيكون امتناعهُ منه[6] لعدم القدرة. فاما اذا قدر عليه ولم يخْتر فعله فهو على غاية من الكمال وهو نظير ما نقوله من منع من وصفه بالعلم بالشي على شرطٍ ظنا منه ان ذلك يؤذن بالنقص ولم نعلم انه غاية الكمال.

---

١) ق: من مما. — ٢) ت: — فيها. — ٣) ق: دل؛ ر: —لدل. — ٤) ق: المحال. — ٥) ق: شبهتهم. — ٦) ت: — منه.

بابٌ في قـدرته على الاجناس

قد مضى ذكر هذا الباب فى مسايل التوحيد واعاد هاهنا الدلالة على انه قادر على ساير الاجناس حيث اراد ان ينفى القبيح عنه . فبين انه قادر على كل جنس ان يفعل منه ما يقبح وما يحسن والخلاف فى كونه تعالى قادرًا على الاجناس اجمع انما يتحصّل[1] فى الانواع التى هي من مقدورات القدرة فاما ما يختصّ هو بالقدرة عليه فلا وجه لذكره . وانما يخالف فى بعض هذه[2] الاجناس من ذهب الى انه تعالى ليس بمريد على الحقيقة فيخرجه من كونه قادرًا على الارادة والكراهة ظنّاً منه انه لو قدر عليها لكان اذا فعلها يصير هو[3] مريدًا كارهاً بهما ولم يجز عندهم ان يكون مريدًا على الحقيقة ولا كارهاً . واعتقدوا ان فاعل الارادة هو المريد وفاعل الكراهة هو الكاره . وهذا هو الذى يقتضيه مذهب « البغداديين » ومذهب « النظام » حين منع من[4] وصفه بانه مريد على الحقيقة وكذلك فقد اخرجه « البغداديون » من وصفه بالقدرة على ان يخلق فينا العلم بذاته . وقالوا : لا يصُح الا ان يكون العلم به استدلالاً . والدلالة على وجوب قدرته على هذه الانواع طريقان .

احدهما ان حكم القادر لنفسه اقوى من حكم القادر بقدرة فى انه لا ينحصر مقدوره فى [5]الجنس الواحد . فكذلك يجب ان[6] لا ينحصر فى الاجناس . ألا ترى ان احدنا لما انحصر مقدوره من الجنس الواحد انحصر من الاجناس لكونه قادرًا بقدرة بلا شي[7] سواه . فاذا كان تعالى قادرًا لنفسه وجب ان لا ينحصر مقدوره فى الوجهين جميعاً .

والطريق الثاني ذكر فى الكتاب انه تعالى قد فعل البعض من هذه الاجناس . وفعل بعض النوع فى باب آخر وفعل فى البعض السبب وفعل فى البعض ما لا يتمّ الا بغيره . فيدخل تحت قوله فـعْلُهُ الحركات والالام والكلام والاعتماد . ودخل تحت قوله انه فعل ما هو من نوعه العلم لانه قد فعل فينا العلم بالضروريات وكذلك فقد فعل بعض انواع الاعتماد . واذا قدر على بعض النوع قدر على جميعه . والذى فعل

---

١) ى : يحصل . — ٢) رق: — هذه . — ٣) ى: — هو . — ٤) ت : — من . — ٥) رق ى: من . — ٦) ت ق ى: — ان. — ٧) رق ى : لا لشي .

سببه هو التأليف فانه قد فعل الاكوان التى هي الاسباب [١] للتأليف وقوله فعل ما لا يتمّ الا بغيره يصلح ان يدخل فيه الكون الذى لا يتمّ الجوهر دونه ويدخل فيه الارادة والكراهة لان الخبر والامر والنهى والتهديد لا يتمّ الّا بالارادة والكراهة .

ولا بدّ من ان يُضاف الى هذه الوجوه وجهان اخران لتتمّ القول فى جميع الاجناس . **احدهما** [٢] ان يقول : قد فعل الشي وله ضدّ فاذا قدر عليه قدر على جنس ضدّه فتدخل فيه [٣] قدرته على الظن الذى يضادّ العلم . **والثانى** انه قد [٤] فعل ما يصلح ان يكون مسبباً على بعض الوجوه فالقادر [٥] على المسبب لا بدّ من قدرته على ما هو سبب له فتدخل فيه قدرته على النظر . فهذا طريق [٦] القول فى ذلك .

١) زق ى : اسباب التاليف . — ٢) رق ى : فاحدهما . — ٣) رت : — فيه . — ٤) رق : — قد . — ٥) رق ى : والقادر . — ٦) رى : فهذه طريقة .

باب في إبطال قولهم في وجوه القبح والحسن

ان قيل ما قدمتم من الدلالة[1] يقتضى انه تعالى قادر على ما اذا وقع كان قبيحاً . ونحن لا نقول بان ما وقع[2] منه[3] يكون قبيحاً بل يحيل ان يكون الواقع منه قبيحاً لقولنا ان القبح فيه هو لامر يرجع الى بعض صفات الفاعل من نحو كونه محدثا مملوكاً داخلا تحت حد ورسم او ان[4] وجه القبح فيه هو النهى . وواحدٌ من هذين الوجهين لا يتاتى فيه تعالى فلا يجب فيما يقع منه ان يكون بصفة القبيح ابداً فكانكم بالكلام الذى قدمتم انما ثبتم قدرته على الاجناس وذلك ما[5] لا يدخل فيه انه لو اوجدها لقبحت منه لا محالة فلا فايدة فى تقديم[6] ما قدمتم ليبنْنوا عليه القول بانه تعالى لا يختار القبيح .

واعلم ان الذى يجب[7] نفيه عن الله عز وجل ما وجه قبحه يلزمه فيكون قبحه لامر يرجع اليه من نحو كونه ظلماً وكذباً وجهلاً وما شاكل ذلك . فاما ما يقبح من واحد دون آخر نحو المفسدة والضرر وغير ذلك فلا يتاتى فيه ان يقال انه تعالى لا يفعل ما هو مفسدة له او ضرر به تعالى عن صحّة واحد من الامرين عليه . فاذا ثبت ذلك وكان الظلم يقبح لكونه ظلما فمن اى فاعل وقع فلا بدّ من كونه قبيحاً وكذلك الكذب وما اشبههما . فالقول بانه يقع منه ولا يقبح متناقض ويجرى مجرى ان يقال : يقبح منه ولا يقبح . فبطل بهذه الجملة كل ما يسألون عنه . ويبين ذلك ان العالم بالقبح إمّا[8] على جملة او تفصيل .

وهذه القبايح تُعرف انها قبيحة وان لم تعلم[9] بحدوث فاعلها وكونه مملوكاً ومربوباً ولا بانه منهى فلم يصح ان يقف القبح على ذلك . فاما تعليق القبح بصفة ملازمة للفاعل فخطأ لانه يقتضى ان لا مزية للحسن[10] على القبيح من حيث يكون المؤثر فى قبحه امرًا حاله مع القبيح[11] كحاله مع الحسن فكان امّا ان يكون الشي الواحد حسناً قبيحاً منه . وامّا ان لا يحسن منه شي اصلاً وقد عرفنا فساده . وهذا[12]

---

١) رت ى : — من الدلالة . — ٢) رق ى : يقع . — ٣) رق : — منه . — ٤) ق : فان؛ ر : وان . — ٥) ى : مما . — ٦) ى : فلا وجه لتقديم . — ٧) رق ى : يريد . — ٨) رق ى : ان العلم بالقبح فرع على العلم بوجه القبح اما عـلى ...... — ٩) رق ى : لم يحصل لنا العلم . — ١٠) ر : على الحسن . — ١١) ت : معه ؛ — القبيح . — ١٢) رى : وهو .

كقول القايل : قبح هذا[١] الفعل من زيد لانه اسود لان ذلك يوجب ان كل ما يقع منه فهو قبيح . فامّا تعليق ذلك بالنهى وان كان من حيث[٢] الدليل باطلا فادخل فى الشبهة .

والاصل فيه انهم ان جعلوا النهى دلالة على القبيح[٣] اذا كان صدر[٤] النهى من جهته تعالى فالحال كما قالوه ولكن قد يعرف القبيح من دون العلم بالنهى والناهى وان جعلوه علـّة موجبة او جارياً مجرى العلـّة فهو الذى ينكره على كل وجه وذلك لانه كان يوجب ان يكون الشي الواحد حسناً قبيحاً بان نُهِىَ[٥] عنه زيداً[٦] ويامر به عمرو بل كان يجب فى نهى زيد عن الحسن ان يقبحه لان العلـّة اذا وجدت من فعل اى فاعل[٧] كان اثرت[٨] لا محالة كما نقوله فى الحركة وغيرها . وليس له ان يقول : انى أفيد ذلك فاقول ان النهى اذا كان صادراً عمن[٩] يلزم طاعته يقتضى قبح المنهى عنه لان النهى قد يردّ من السيد الذى تلزم طاعته ومن الوالد الذى تجب طاعته ولا يقتضى قبح ما نهينا عنه لجواز ان ينهى كل واحد منهما عما هو حسن وواجب .

وبعد فكونه تعالى[١٠] ممن تلزم طاعته امر متقدم على النهى وعلى قبح هذا الفعل فكان[١١] يوئثر فيه اذا ضمّ الى النهى وانما يثبت القبح عند النهى ولولاه لما قبح وقد مضى الكلام فى ان نهى صاحب الدار انما يكشف عن عدم الرضى وانه لا بدّ من اعتبار رضاه فى حُسن دخول الدار فلا يكون لاحد ان يقول : قد يختصّ نهى بعض الناهين بحكم لا يختصّ به نهى[١٢] بعضٍ .

وبعد فلو قبح القبيح للنهى وقد عرفنا انه لا يحصل العلم بالقبح[١٣] الا بعد العلم بوجه القبح على جملة او تفصيل على ما تقدّم للزم فيمن لا يعرف الله ان لا يكون عارفاً بقبح قتل القاتل ولده وغصّب ماله وان لا يفرق بين المشى اليه والمحسن لان علمه بالنهى يترتّب على العلم بالناهى. ومعلومٌ ان « الملحد » « كالموحـّد »[١٤] فى هذا الباب فى العلم بما ذكرنا[١٥] من القبيح والحسن ولا يمكن ان يقال : ان ذلك ليس بعلم وانما هو اعتقاد يحصل له بالعادة على نحو ما يحصل للمراهق اعتقاد[١٦] قبح

---

١) رق :— هذا . — ٢) ت : — حيث . — ٣) ق ى : القبح . — ٤) ى : يصدر . — ٥) رق : ينهى . — ٦) رق ى : زيد . — ٧) ت : فعل ؛ ى : من اى فاعل . — ٨) ت : اثر . — ٩) ق : — اذا كان صادرا عمن . — ١٠) ق : — تعالى . — ١١) رق ى : فكيف . — ١٢) ق : — نهى . — ١٣) ق : — بالقبيح . — ١٤) « الموحد » هو المعتقد في التوحيد . — ١٥) رى : ذكرناه . — ١٦) ق : — اعتقاد .

الظلم لان ما به يعلم انه عالم ببعض الاشيا قايم هاهنا وعلى هذا يتعذّر تشكيكه كما يتعذّر تشكيكه فى المشاهدات.

وبعد فلو وقف العلم بقبح القبيح [١] على العلم بالنهى ولا يحصل ذلك الا بعد العلم بالله والعلم بالله لا بدّ من ان يتقدّمه كمال العقل ليصح النظر والاستدلال ومن كمال العقل العلم بقبح القبايح التى هي اصول فى هذا الكتاب لأدّى ذلك الى ان لا يحصل العلم بالقبيح اصلاً من حيث يقف العلم بـــالله تعالى[٢] على ذلك والعلم يُنَبِّـهُنا[٣] على العلم بالله تعالى[٤] فلا يحصل واحد من الامرين. وتُبين صحّة ذلك ان العاقل ما لم يعرف وجوب النظر عليه اذا خاف من تركه ضرراً لا يلزمه النظر فلو كان انما يعرف وجوب النظر بعد العلم بالامر وقبح الاضرار بالنفس بعد العلم بالنهى لكانت المعرفة لا تجب عليه لانه فى هذه الحال يصير عارفاً بالله فلماذى يلزمه النظر فى طريق معرفته.

وبعد فلو كان طريق العلم بالقبايح اجمع ما يكون من النهى للزم ان يكون العلم بها على سوا فى الجلا وان لا يكون للبعض مزية علي البعض. ومعلوم ان العلم بقبح الظلم هو اجلى من العلم بقبح شرب الخمر وما شملَه طريق واحد لا يكون البعض اظهر من البعض وكان يلزم على هذا اذا زال العلم بالنهى ان يزول العلم بقبح الظلم كما يزول العلم بقبح الشرب والزنا بل كان يجب فى العارف بالله وبرسوله اذا عرف قبح الظلم وقبح شرب الخمر. ثم أُريد ليشبّهه له ان يكون العلم بقبح الظلم زايلاً عنه كما يزول عنه العلم بقبح الزنا وقد عرف خلافه. والذى الزمهم فى الكتاب ان لا يكون فعل القديم جل وعز موصوفاً بالحسن لفقد الامر كما لا يوصف بالقبح لفقد النهى ظاهر لان القوم قالوا: لا بقبح من القديم شي لعدم النهى والحسن عندهم يحسن بالامر فيجب ان لا يحسن ايضا لعدم الامر فيصير فعله خارجاً عن الحسن كما قد خرج عن القبح وليس لهم ان يقولوا ان ذلك عكس وانما الطرد ان[٥] كل ما يتناوله الامر فحسن وما تناوله النهى قبيح. وذلك لانه لا حقيقة للحسن عندهم سوى[٦] ان الامر امر به فيجب ان لا يكون فعله تعالى حسناً.

وبعدُ فالعكسُ فى المؤثرات عندهم واجب سوا كانت عللا او غيرها ممـــا يجرى[٧] مجراه. واعلم[٨] ان النهى الوارد عن الله عز وجل يكشف عن قبح القبيح

---

١) ى: — العلم بالقبيح. — ٢) رق ى: — تعالى. — ٣) ت: ينهينا؛ رق ى: بهذا. — ٤) رق ى: — تعالى. — ٥) ت: — ان. — ٦) ق: سوا. — ٧) ق: او ما يجري. — ٨) ت: والعلم.

لا انه يوجب قبحه وكذلك الامر يكشف عن حسنه لا انه يوجبه. فلا يجب ان يظنّ انا قد ناقضنا فى هذا الباب بل الفرق بيننا وبين المخالفين لانهم جعلوه موجباً ومنعنا من ذلك وهم قصروا القبح على النهى ونحن قسمنا الحال فى المقبحات فقلنا ان فيها ما يُعرف بالعقل وفيها ما يُعرف بالنهى وقد بينّا ايضا ان نهى صاحب الدار انما يكشف عن عدم الرضى ولا بدّ من رضاه وبهذا يُفارق نهى غيره . فلا يجب ان[١] يظنّ انا قد خرجنا عما قلناه من ان النهى لا تأثير له . ولهذه الطريقة لو حصل العلم برضاه من دون امر لعرفنا حسن دخول داره ولو كان نهيه غير كاشف عن كراهته لحسن منّا دخول داره .

وذكر فى آخر الباب ان المخالفين لنا على فرقتين . منهم من كان يثبت القبايح العقلية كنحو « النجارية »[٢] و « الضرارية »[٣] ولكنهم اعتقدوا ان العقل لا يفارقه السمع . والمتأخرون منهم اعتقدوا ان الطريق الى الجميع هو السمع . وذكر ايضا ان الذى دعاهم الى ذلك القول بالمخلوق ولعل ذلك[٤] والله اعلم انما صار داعياً لهم الى ذلك حيث لم يعتقدوا حدوث هذه الافعال من جهتنا فيقضى بانا نعرف قبح بعضها وحسن البعض بل قالوا انه تعالى يتولّى احداث الكل فيجعل علامة القبيح النهى وعلامة الحسن الامر ولو نظروا وتأمّلوا لعرفوا ان الحال بخلاف ذلك وانه اذا كان تعالى هو[٥] الذى يحدث الكل فكيف يصير بعضه ايماناً وبعضه كفراً؟وقد بينّا فيه ما يكفى.

---

١) ق : — يجب ان . — ٢) « النجارية » هي فرقة من القدرية ورئيسها الحسين بن محمد النجار وهو من اصحاب بشر المريسي ووفاته سنة ٢٣٠ هـ—٨٤٤ م . — ٣) « الضرارية » هي فرقة من المجبرة سميت بذلك نسبة لرئيسهم ضرار بن عمرو الذي ظهر في ايام واصل ابن عطاء . — ٤) رق : هذا . — ٥) ق : انه تعالى اذا كان هو .

باب في الدّلالة على أنه تعالى لا يفعل القبيح

اعلم ان ترتيب الدليل فى ذلك انه تعالى عالم بقبح القبيح وبغناه عنه او انه عالم بقبح القبيح عالم بانـــه غنى عنه وان مَن هذه حالهُ لا يختار القبايح اصلا . وانما اخترنا هذه العبارة لان هذه الدلالة تدلّ بطريقة الدواعى والصوارف والذى هو فى التحقيق داع من احوال القادر هو كونه عالماً او ما يجرى مجراه . فاما كونه غنياً فلا حظ له فى الدعآ والصرف وعلى هذا لو اعتقد الحاجة مع انه غنى فى الحقيقة لدعاهُ ذلك الى الفعل ولو اعتقده قبيحاً وهو حسنٌ لصرفه عن الفعل على بعض الوجوه فيجب ان لا يكون بحال الفعل الذى هو القبيح ولا بالغنى الذى ذكرناه اعتبار وان يعتبر علمه بقبحه وعلمه بغناه عنه . ثم ان شيت جعلت ذلك صارفاً له عن الشر[1] او فى حكم الصارف عن فعل القبيح . وان شيت[2] جعلته عند هـــذه الاحوال ممن لا داعى له الى القبيح وكل واحد من هذين ينبى عن معنى واحد وان كان لا بدّ من ان يبين انه تعالى ممن لا يفعل الا لما يجرى مجرى الدواعى وان افعاله لا يصح وقوعها سهواً وما شاكله. وهذه الجملة قد تضمنّت ان ترجع الى الشاهد فيُبـــين الحكم وتبين علّته لتصح طريقة القياس فيه او ان يكون ذلك من باب الحاق التفصيل بالجملة فيه[3].

فان قيل فهذان الوصفان بمجموعها يدلاّن على انه لا يختار القبيح او التأثير لاحدهما والاخر هو شرط .

قيل له لا مزية لاحدهما على الاخر لان عندهما جميعاً يتمّ انصرافه عن القبيح فليس احدهما بان يجعل موثرًا والاخر شرطاً[4] اولى من ان يجعل الحال بخلافه .

فاما الذى يبين انه لا يختار القبيح من كان بالصفة التى ذكرناها فهو مثل ما به نعرف ان المستغنى عن الاضرار بنفسه لا يختاره وكذلك[5] انا نعرف ان احدنا اذا كانت به حاجة الى درهم واحد وخُيّرَ فيه بين الصدق والكذب وهو عـــالم بقبح الكذب انه لا يختاره اصلا. وليست هذه المسيلة مما يصلح ان يتكلّم فيها ولما ثبت[6] المحدث والفاعل المختار ولما ثبت ان الذى لا يفعل الفعل قد لا يفعله لعدم القدرة تارة ولانه لم يختره اخرى .

---

١) رت :—عن الشر .— ٢) ت:— شيت . — ٣) ق :— فيه . — ٤) ق : شرط . — ٥) ق ى : ذلك . — ٦) ت : يثبت .

فاما مع القول بانه اذا قدر فلا بدّ من ان يفعل واذا لم يفعل فلانه لا يقدر او لانه لم تخلق فيه . فالكلام فى احكام الفاعلين محال هذا والقول بايجاب القدرة يتأخّر العلم به عن العلم بان احدنا يختار فعلاً على فعل فان طريق هذا الذى ذكرناه الضرورة وطريق ذلك الدلالة فكيف يجوز ان يقف العلم به على العلم بما طريقهُ الدليل؟ والعلم الضرورى حاصل بان من سبيله ما ذكرناه لا يقع منه الكذب ولولا ذلك لما فصلنا بين احوال العقلا واحوال المجانين فى تصرفاتهم وافعالهم ونحن انما نعرف اختلاف حال الفاعلين فى العقول بالرجوع[1] الى هذه الطريقة . فيجد العاقل لا يختار القبيح الا للحاجة او للجهل بالقبح وتجد المجنون يُقدم على القبيح[2] على كل حال وقد يمثل ما ذكرناه فى اختيار الصدق على الكذب بان احدنا لا يختار التشويه بنفسهً وركوب القصب[3] والعَدْو فى الاسواق وتعليق العظام فى رقبته ولم يكن ذلك الا لعلمه بقبحه ولغناه عنه. ولكن ما ذكرناه اوضح لان فى ذلك[4] ضرراً حاضراً فيمكن تعليق انصرافه عن القبيح بذلك . وما ذكرناه ابعد من ان يتاتى فيه ذلك . وان كان ربما نسيل عنه ونجيب عنه فيما بعدُ ان شا الله . واذا ثبتت هذه الجملة وعرفنا انه لا يقع القبيح ممن صفته ما ذكرناه . فالوجه الذى لاجله[5] لا نختاره ليس الا علمهُ بقبحه وبغناهُ عنه بدلالة ان عند استكمال هذين الوصفين لا نختار وان احتلّ احدهما جاز ان نختار وانما يعرف علل الاحكام بمثل هذه الطريقة لان عند ثبوتها تثبت وعند عدمها وزوالها تزول .

وتبين صحّة ذلك ان عند علمنا بانه تعالى[6] عالم بقبح القبيح وبغناه عنه نعلمه غير مختار للقبيح وان لم نعلم امراً سواه واذا لم نعلم ذلك لا نعلم انه لا يختار القبيح. فاذا صحّت هذه الطريقة جرى القول فى هذا الباب مجرى وجوه الافعال فكما ان العلم بهذه الوجوه يقتضى العلم باحكام الافعال وعند زوال العلم بهذه الوجوه يزول العلم باحكام الافعال وجب ان يجعلها هى الموثرة فكذلك الحال[7] فى مسيلتنا .

فان قيل ليس كل ما يحصل عنده الحكم[8] يمكن ان يجعل علّة فيه بل يجب ان يثبتوا انه لا وجه اولى بان تعلّق الحكم به من ذلك .

قيل له اما ان تكون العلّة ما ذكرناه او ان يقال انه يصير ملجأً الى فعل الصدق

---

١) رق: في الرجوع . — ٢) ت : — على القبيح . — ٣) رق ى: القصبة . — ٤) ى : فيه . — ٥) ق : — لاجله . — ٦) رق ى: — تعالى . — ٧) ى : — الحال . — ٨) رق : العلم .

فلاجل الالجأ يختار[1] الصدق او يقال ان ما فيه من النفع الذى هو مدح وثواب وما شاكلهما يدعوه الى اختياره او يقال ان ما فى الكذب من الذمّ والعقاب يصرفه عن فعله فاذا بيّنّا بطلان هذه الوجوه ثبت لنا ما نريده .

اما القول بانه للالجأ ما يقع منه الصدق فباطل لان الالجأ انما يثبت بطريقين . **احدهما** بالمنع وهذا مما لا يشكل الحال فيه فى هذا الموضع لانه لم يعرف انه لو حاول الكذب لمنع منه . **والثانى** بطريقة المنافع والمضار[2] وذلك غير ثابت هاهنا لانه لو صار ملجأ الى الصدق لاجل النفع لصار ملجأ الى الكذب ايضاً . اذ لا يجوز ان يتّفق امران فى صفة من الصفات ثم يصير ملجأ الى احدهما دون الاخر وبهذا نعلم ان المدفوع الى الهرب من السبع وله طريقان انه يصير ملجا الى الهرب من كل واحد من هذين الطريقين. هذا اذا جعلوه ملجأ الى فعل الصدق . فان جعلوه ملجأ الى ان لا يفعل الكذب فيجب ان يصير ايضا ملجأ الى ان لا يفعل الصدق لانهما شيان الا فى القبح والغنا .

وبعد فقد يجوز ان يكون مستحقّاً للمدح على انصرافه عن القبيح ولو كان للالجأ[3] ما يختار الكذب لم يثبت المدح عليه . ومعلوم انه اذا انصرف عن القبيح لقبحه استحقّ المدح ومع داعى الالجأ لا حظ لشي من الدواعى اصلا . وليس يجوز ان يكون الذى يدعوه الى فعل الصدق النفع لانه ان كان هذا النفع هو النفع الحاضر فقد استوى الصدق فيه والكذب وان كان ما اشاروا[4] اليه من مدح وثواب فقد يكون الصدق من باب ما يُعد مباحاً او ما يجرى مجراه . فلا يستحقّ به مدح ولا ثواب وقد يكون المر ممن لا يخطر ذلك بباله او لا يحفل به . واما الثواب فانما يصح تصوّره فيمن يعتقد الصانع ويعتقد الثواب والعقاب وقد يثبت[5] انـــه لا يختار[6] الكذب بحال من الاحوال اذا كانت الصورة ما تقدّم . وبمثل هذين الطريقين يمنع ان يكون انصرافه عن الكذب للضرر لانه قد يكون الكذب صغيراً لا يستحقّ به الذمّ والعقاب وقد لا يخطر هذا بباله اولا يعتدّ به او لا يعتقده فليس الا ان يكون الذى يصرفه عنه علمه بقبحه او بغناه عنه . وجملة القول انه مهما امكن التوفيق بين الصدق والكذب فى جميع الاغراض فقد تمّ لنا ما نريد[7] سوا كانت اغراضاً راجعة اليهما او الى فاعلهما .

فاما السؤال الذى اورده فى الكتاب من بعد فهو ان يقول قايل: قد بنيتم الكلام

---

١) ى: يختار . — ٢) رق: — والمضار . — ٣) ق ى : ما لا . — ٤) ى : اشار. — ٥) ق ى : ثبت . — ٦) ت : يحتاج . — ٧) رى: نريده .

فى ذلك على ان احدنا يستغنى بالصدق عن الكذب وهذا وصفٌ لا يوجد فى احدنا لانه محتاج الى الصدق والكذب على سوا . يبين هذا انه لو استغنى عن الكذب لا يستغنى عن الصدق ايضا فامّا ان يكون مستغنياً عن الامرين . فيبطل قولكم انه يستغنى باحدهما عن الاخر واما ان يحتاج الى الامرين فقولكم ايضا باطل . وامّا ان تستوى حاله[1] فى الغنى او الحاجة فليس بان يجعل مستغنياً بالصدق عن الكذب اولى من ان يجعل مستغنياً بالكذب عنه .

والجواب ان الغنى يستعمل على وجهين **احدهما** على جهة الاطلاق **والاخر** على جهة التقييد فيقال ان احدنا يستغنى بما بين يديه من الطعام عما فى ايدى الناس وفى الما الذى بين يديه عن شرب ما الدجلة[2] ولولا ذلك لثبت محتاجاً الى اطعمة الخلق كلهم والى جميع المياه وهذا يقتضى ان لا تنقضى حاجته ابدًا فاذا صحّ انه يستغنى بالشي عن غيره فقد ثبت ما اردناه وبطل قولهم بحاجته الى الامرين. وانما جعلناه مستغنياً بالصدق دون الكذب لانا نراعى حاله فنجده فاعلاً للصدق ابدًا دون الكذب فينكشف لنا غناهُ[3] بالصدق عن الكذب لولا ذلك لاختار مرةً الكذب كما نختار الصدق . فاذا ثبتت هذه الطريقة فى احدنا فالقديم جل وعز اذا ثبت انه غني على[4] الاطلاق فالحكم الذى اثبتناه اوجب فيه وهذا غرضنا .

فان قيل فهل ثبتت دلالة العدل ونفى القبح عنه تعالى[5] من دون العلم بانه غني ام لا ؟

قيل له قد استدلّ « شيوخنا » على هذه المسيلة بان يثبتوا انه عالم بقبح القبيح وقادرٌ لنفسه فلا يكون فى مقدوره من القبيح الا ما يسدّ الحسن مسدّه . ومن هذه حاله لم يختر فعل القبيح فثبت[6] لنا ما نريده من هذا الباب مع تجويزنا[7] للحاجة عليه الا ان هذه الطريقة لا بدّ فيها من الاستعانة ببعض ما تقدّم لانه متى وقعت المنازعة فى ان من فى مقدوره من الحسن ما يسدّ مسدّ القبيح لا يختار القبيح لم يكن بدّ من الرجوع فيه الى التمثيل بالمختر بين الصدق والكذب على ما تقدّم . ومع ذلك فهي مبنية على اصل آخر وهو ان فى مقدوره من الحسن فى كل الافعال ما يقوم مقام القبيح .

وهذا مما يجب ان يُتأمّل فما وجد[8] فيه هذا[9] الحكم قضى[10] به وحكم بانه

١) رق ى : حالها عنده . — ٢) ت : دجلة ؛ ى : جميع ما الدجلة . — ٣) ت : غناوه . — ٤) ق : عن . — ٥) ق : — تعالى . — ٦) رق : فيثبت . — ٧) رق : تجويز . — ٨) رق ى : يوجد . — ٩) رق ى : — هذا . — ١٠) ق : كذلك قضى .

تعالى لا يختار القبيح الذى يقوم الحسن مقامه وما لم توجد فيه هذه القضية بعُدت فيه هذه الطريقة . ومعلوم انه اذا كان المكلّف[١] قد علم من حاله انه لا يؤمن الا اذا اظهر الله معجزةً على كذاب او ارسل اليه رسولاً هو فاسق او كان كافرا من قبل او فاسقاً فليس فى مقدوره جل وعز[٢] فعل حسن يقوم مقام هذا الفعل القبيح . وهكذى فاثابةُ من لا يستحقّ الثواب ليس فى مقدوره من الحسن ما يقوم مقام هذا القبيح حتى يصح ان يقال انه تعالى لا يختار القبيح من ذلك وَيختار الحسن. ولا يمكن ان يقال ان فى مقدوره منافع مثل الثواب لان ما به يتميز الثواب من غيره هو التعظيم . وذلك لا يثبت حسناً غير مستحقّ لولا هذا لقبح التكليف لا سيما تكاليف من يعلم الله انه يكفر . فاذا ثبتت هذه الجملة وجب الاعتماد على الطريقة المتقدّمة .

فاما الاستدلال على انه تعالى[٣] لا يفعل القبيح بالسمع فبعيدٌ لان ثبوت السمع دلالة هو بعد تقدّم العلم بحكمته تعالى[٤] لانه كلام او يتعلّق بكلامٍ نحو الاجماع وغيره وصورة الصدق والكذب فى ذلك سوا فلا نعلم تمييز الصدق فيه عن الكذب الا بما يقترن به من العلم بحال فاعله وهو مخصوصُ من بين[٥] ساير الادلة بان تعتبر فيها حـــال الفاعل ويلحق بباب القول فى المعجزات التى ما لم تعرف حال فاعلها لا يعلم صدق الرسل وكما لا يعلم[٦] الاستدلال بالقرآن على هذه المسيلة فكذلك ما يلزمهم من الامور التى لو لم يتقدّم العلم بحكمته تعالى كنّا لا نعرف ذلك وهذا نحو ما يلزمهم من تجويز ظهور المعجزات على الكذابين وان لا يوثق بوعده ووعيده بالشرايع وان يجوز ان يدعونا الى ما هو ضلال وان يعاقب الصالحين ويثبت القرا عنه لان كل هذه الامور نوردها عليهم علما منّا بانهم لا يركبونها ولو ارتكبها مرتكب لاحتجنا الى الاستدلال بما تقدّم وكذلك فالزامنا[٧] اياهم ان لا يكون جل وعز الهاً حكيماً تليق به العبادة حكمه ما[٨] تقدّم لانه ما لم يعرف عدله وحكمته لا يعلم حسن العبادة واذا لم يعلم انه منعم مستحقّ الشكر فكيف يعلم انه يستحقّ العبادة وهي غاية الشكر فلا يستحقّ الا على غاية النعم[٩] وكل هذه الوجوه يوردها «شيوخنا» وغير ذلك[١٠] من الايات التى فى القرآن ومن ضروب الالزامات اقتدارا منهم على الكلام وبيانا لهم انهم كما قد خرجوا عن قضية العقول[١١] فكذلك عن طريقة موجوبات السمع وما عرف من دين الرسول[١٢] صلّى الله عليه ضرورة . فهذا طريق[١٣] القول فيه .

---

١) ق : للكلف . — ٢) ق : — جل وعز . — ٣) ق : — تعالى . — ٤) ق ى : — تعالى . —
٥) ت : — بين . — ٦) رى : يصح . — ٧) رق: الزمنا . — ٨) ق : بما . — ٩) رق ى : النعمة . —
١٠) ق : — وغير ذلك . — ١١) رق : العقل . — ١٢) ق : النبي . — ١٣) ى : فهذه طريقة .

باب في بيان أن كلّ فعله حسن وأنه لا يختار سواه[1]

اعلم ان هذا الباب هو كلام فى ان فعله تعالى اذا خرج عن حدّ القبيح فيجب ان يكون حسناً لا محالة . والاصل فى هذا ان فعل الفاعل قد يكون خارجاً عن حدّ القبيح والحسن ولكن هذا انما يصح فى فعل الفاعل الذى هو ساه عما يفعله نحو الحركة اليسيرة والكلام اليسير وما شاكلهما . فاما اذا كان الفاعل عالما بما يفعله فلا بدّ من ان يفعله لغرض . فاذا كان لغرض مثله . فاما ان يُعَرَّى عن وجوه القبح فهو الحسن اذ لا معنىً له سواه[2] . واما ان لا يعرّى عن وجوه القبح فهو قبيح . وكذلك ان لم يكن لغرض مثله . فاذا كان جل وعز عالما بجميع المعلومات فلا بدّ من ان يكون فعله لما يفعله لغرض مثله فهو الحسن لان فعله له لا لغرض مثله يدخل فى حدّ العبث الذى هو القبيح . وقد نفينا عنه فيما تقدّم فعل القبيح وكان ايقاعه تعالى الفعل الذى لا صفة له زايدة على حدوثه لا يصحّ لما تقترن به من كونه عالما وذلك يدخله فى حدّ العبث ولولا ذلك لكان فى مقدوره ان يفعله وهذه حال كل ما يقع من الساهى لانه اذا وقع مثله من العالم كان عبثاً قبيحاً. فهذه طريقة القول فيه .

فاما الذى اورده من بعد من ان احدنا لا يفعل الحسن الا للحاجة وقد جاز ان يفعله تعالى[3] لا للحاجة فجوزوا مثل ذلك فى القبيح ان ينصرف عنه احدنا للعلم بقبحه او بغناهُ عنه ولا يجب مثله فيه تعالى فذلك مما لا دليل لهم عليه وقد عولوا[4] فيه على مجرّد الدعوى وقد بينّا الحكم فى مسيلتنا وبينّا علّته ولسنا نسلم للقوم ان الحسن لا يفعل الا للحاجة بل قد تفعل[5] لحسنة. فاذا كان كذلك بطلت هذه المعارضة . ومتى سألنا ابتدا عن الفاعل كيف[6] يفعل للحسن دللنا عليه بوجوه معروفة .

وقد بدا فى الكتاب بما كان يذكره المتقدّمون واليه مال « ابو اسحق » رحمه الله وهو ان الفاعل لو لم يفعل للحسن لما كان يثبت الطريق الى اثبات الصانع . وذلك لانه قد دلّت الدلالة على انه لا يفعل القبيح ودلّت ايضا على ان

---

١) ت ق : سوا . — ٢) ت : لسواه . — ٣) ق : — تعالى . — ٤) ت : عدلوا . — ٥) ى : يفعله . — ٦) رق : فكيف .

فعله لا يخلو من القبح والحسن فليس الا ان يُقـْضى ان افعاله جل وعز قد فعلها للحسن فلو كان الفاعل لا يفعل للحسن الا للحاجة وكان قد ثبت انه تعالى غني لوجب ان لا يقع منه الفعل اصلاً . وفى وجودنا[١] الافعال من جهته دلالة ظاهرة[٢] على ان الفاعل قد يفعل الحسن لحسنة فقط .

واما « ابو هاشم » رحمه الله فانه[٣] جعل نفس ما دلّ به على ان العالم بالقبيح العالم بغناه عنه[٤] لا يختاره دليلا على ان الحسن قد يختار للحسن. وذلك لان المدفوع الى الصدق والكذب يختار الصدق اذا كانت صورته ما تقدّم . ولم يكن اختياره له الا لحسنة لان النفع الذى فيه قد ثبت فى الكذب مثله فلم يختره اذاً للنفع والحاجة . ولا يمكن ان يقال : يفعله للنفع وللحسن معاً لانه متى اجتمع فى الفعل وجهان يختار الفعل لاحدهما جاز ان يفعل الفاعل لكل واحد منهما اذا انفرد وعلى هذا اذا كان فى الفعل نفع ودفع ضرر ودعانا هذان الوصفان الى فعله[٥] دعانا ايضا اليه ان يكون فيه ايضا[٦] نفع مجرّد او دفع ضرر مجرّد .

فاما « ابو على » رحمه الله فقد دلّ على ان الفاعل قد يفعل الفعل للحسن بما قد[٧] عُرِف من احوال الناس انهم يستحسنون بعقولهم ارشاد الضال اذا استرشدهم. وكذلك فلو راى الواحد منهم اعمى على طرف بير لو قال له يمنة لسلم ونجا لكان يستحسن هذا القول وامثال ذلك كثيرة . فليس يخلو ان يكون فعله له[٨] لاجل الحسن فهو الذى يقول او يقال فعله للنفع او لدفع الضرر وما يرجوه من النفع . اما ان يكون نفعاً حاضرًا او بالسرور والمدح وما شاكلهما او يكون متأخرًا كالثواب وما يخافه من الضرر اما ان يكون ضررًا حاضرًا من غم او ذم او مترقباً كالعقاب. ومعلومٌ انه قد يكون بحيث لا يسرّ[٩] بان يسلك الضالّ طريقة ولا يتوقع منه مدحاً ولا شكرًا ولا يعتقد ثوابا وان يكون من قسوة القلب بحيث لا يغتمّ بسقوط الغير فى البير او ان يخطى الطريق . وربما لا يعتقد العقاب وعلى كل حال فانه يستحسن بعقله ان يرشده ويدلّه على طريقة فثبت ان الفاعل قد يفعل للحُسن.

واعتمد الشيخ « ابو عبدالله » رحمه الله على ما يفعله احدنا من التفرقة بين المتثنى والمحسن وليس يراد بهذه التفرقة ما يكون العلم ضرورياً وانما هو اعتقاد تعظيم المنعم والعزم على القيام بشكره . وبالضدّ من ذلك حال المتثنى عنده وهذا الفعل

---

١) ق : وجود. — ٢) ت : ظاهر (كذا) . — ٣) ت : فان . — ٤) رق :— عنه . — ٥) رق : فعل. — ٦) رق ى :— ايضا . ٧) ى : — قد . — ٨) ق : — له . — ٩) ق : يستر .

لا يفعله الا للحسن لانه يعتدّ فيه ان يدعى شي مما ذكرناه فى الفصل[١] الاول من اعتقاد نفع حاضر او آجل او دفع ضرر على احد الوجهين . ويبين هذا انه امر باطن لا يطلع عليه الا الله فلا يتأتى فى فعله له[٢] الا انه حسن . ومتى قيل انه يفعله لوجوبه فقد تمّ لنا ما نريده لان السايل هو مانع من ان يقع من احدنا الحسن الا للحاجة وقد اريناه خلاف ذلك . واقرّ هو ايضاً به فصحّ ان القديم جـــل وعز لا يفعل القبيح وصحّ ان فعله لا يعرّى عن احد الامرين واذا ثبت ذلك صحّ ان جميع افعاله حسنة .

١) ر : — الفصل.— ٢) ق : — له .

بابٌ في ترتيب المسايل على هذه الأصول

اذا تقرّر انه تعالى[1] لا يفعل القبيح وان فعله لا يخرج عن ان يكون حسناً او قبيحاً فيجب اذا عرفنا فى فعل من الافعال انه فعله جل وعز ان نقضى بحسنة ونعرف ان فيه وجهاً من وجوه الحسن اما على جملة او تفصيل . واذا انتهينا الى فعل قبيح[2] فيجب ان نقضى بانه ليس من جهته وان عرفنا[3] فعلا حسناً فلا يجب لمكان كونه حسناً ان يُقضى بانه من جهته جل وعز لان كونه حسناً يحتمل ان يكون فعلا له ويحتمل ان يكون على خلاف ذلك فانما يجب فيما عرفنا حسنه ان نضيفه الى الله عز وجل اذا كان واقعاً على وجه (لا يصح الا من الله جل وعز . وربما ينفيه عن الله وهو حسن اذا كان واقعاً على وجه)[4] يمتنع كونه من جهته فانا انما نجيز فى الحسن ان يكون تعالى فاعلا له على احد وجهين . اما ان يكون من باب الاحسان . او ان يكون من باب المستحقّ كالعقاب والذمّ . فاما[5] الحسن الذى لا صفة له زايدة على حسنه وهو خارج عن باب العقاب فاضافته اليه تعالى ممتنعة وهذا نحو المباحات لان وجه حسنها ما يتعلّق بمنافع فاعلها . وكما ان هذه الطريقة التى ذكرناها تجب في افعاله فكذلك فيما يامر به او ينهى عنه او يخبر به والكلام فيه ظاهر . وصار الجهل بهذا الاصل موجباً على «الثنوية» القول بالتثنية لانهم راوا هذه الالام ولم يعرفوها من جهته تعالى ولا اعتقـدوا حسنها فطلبوا لها فاعلا آخر . ولو انهم عرفوها من جهته جل وعز واعتقدوا انه لا بدّ فيما هو من فعله من ان يحسن على وجه الجملة او التفصيل لاغناهم ذلك عن اثبات ثانٍ وسيجى بيان حسن الالام الواقعة من جهته تعالى .

وقد اورد من بعد الكلام فى الارادة ووجه تعلّقه بما تقدّم ان هذه الافعال وان حسُنت لوقوعها على وجه[6] فلا تقع على تلك الوجوه الا بقصد وارادة . ألا ترى ان ما يفعله تعالى من النعم انما يصير نعماً فى الحقيقة يستحقّ بها الشكر اذا قصد الفاعل لها وجه الاحسان الى الغير . وكذلك فما[7] يفعله تعالى مما يجب عليه من

---

١) ق : — تعالى . — ٢) ى : القبيح . — ٣) ق : عرفناه . — ٤) ما بين المعقوفتين ساقط من ق. — ٥) ق : واما . — ٦) رق ى: وجوه . — ٧) رق: فيما .

ثواب وعوض لا يتميز البعض[١] عن البعض الا بقصد مخصوص. وكذلك ما يفعله من العقاب يجب ان يقصد به وجه الاستحقاق ليحسن[٢] والالم يتميّز عن الظلم وغيره فوجب لذلك اثبات القول في كونه مريداً ولن يتمّ ذلك الا بابطال[٣] كونه مريداً لنفسه لان هذه الاحكام كانت لا تثبت لولا كونه مريداً بارادة .

١) ت : — البعض . — ٢) ق : فيحسن . — ٣) ت : باطال .

الكلام في الارادة

باب اثبات المريد والارادة

اعلم ان هذه الحالة نعرف تارة ضرورة من النفس ومن الغير عند سماع خطابة وظهور افعال مخصوصة منه نحو ما يعلم من حال الداخل الى قوم فيقومون له او يقوم بعضهم له لانه يضطّر الى انه قصد بذلك تعظيمه . واذا اردنا معرفته بدلالة فلا[1] بدّ من شرط فمن وجد فيه ذلك الشرط صحّ معرفتنا بكونه مريداً بدليل ومن لم يعرف ذلك من حاله لم نعرفه مريداً . وهذا الشرط هو ثبوت حكمته على ما نقوله فى الله عز وجل وفى الرسول صلّى الله عليه . فاما هذا المعلوم من النفس فهو وان كان واقعا فى الاصل على وجه يعلم ضرورة . فقد يشتبه بغيره كما يشتبه السواد بمحله وان كان طريقة الاضطرار .

وذكر فى الكتاب ان اشتباهه هو بالدواعى وان كنّا نعلم انه قد يشتبه[2] بالشهوة لانه فى الغالب لا ينفكّ منها وفى كل حال لا ينفكّ من الدواعى . وقد مضى فى غير الموضع[3] القول فى ان الارادة ليست من الشهوة بسبيل . واما الدواعى فقد تستمرّ باحدنا ويكون فاعلا فى حال دون غيرها لكونه مريداً و[4] مختاراً وهذا كمن بين يديه الطعام وهو عالم بانه مهما تناول انتفع به لان هذا هو الذى يدعوه الى تناوله . ثم يختار ان يتناوله فى وقت من هذه الاوقات دون ما عداها وقد يتساوى داعيه الى افعال ويختار بعضها دون بعض نحو من هو ملجأ الى الهرب من السبع وهناك طريقان لانه يكون ملجأ الى الهرب من كل واحد من الطريقين فداعيه اليهما على سوا ويختار احدهما دون الاخر . وهكذى الحال اذا كان بين يديه طبق[5] عليه تمر او كان بين يديه درهمان او ديناران .

ولا يمكن ان يقال ان كونه مريداً يرجع به الى الداعى الذى يقع الفعل عقيبه لان هذا الداعى هو من جنس الداعى الاول فقد[5] كان يصح تصوير كونه على

---

١) ق : ولا . — ٢) ق : يشبه . — ٣) ر : موضع . — ٤) رق : او . — ٥) رى : وقد .

هذا الحدّ من الدواعى ثم لا يقع الفعل فيقف على امر زايد وهو كونه مريداً فثبت بذلك تفصيل هذه الصفة . ومتى حصلت مع جواز ان لا تحصل اقتضى الحاجة الى معنىً به يريد وهذه طريقتنا فى اثبات الاعراض ثم لا بدّ فى ذلك المعنى من حلوله فى بعضه وكل الابعاض لا تستوى فى ذلك وان كنّا نعلم ان لناحية الصدر مزيةً على ساير النواحى ونعلم بالسمع تفصيل محله وهو نحو قوله تعالى « يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ »[1] على ما بين[2] فى موضعه .

فاما قول القايل : لا أسلّم انه حصل مريداً مع جواز ان لا يريد لثبتت الحاجة الى معنى بل عندي انه حصل مريداً مع الوجوب . يبين ذلك ان عند ثبوت[3] الداعى لا بدّ من ان يريد فيجب بطلان قولكم .

فالجواب عنه انه ليس لاجل وجوب حصوله مريداً عند الدواعى تَزُولُ بطريقة الجواز فان[4] هذا لو كان طريقاً الى ما قالوه لاقتضى نفى الاعراض جملة ونفى افعالنا كلها لان جميع الافعال يجب حصولها[5] عند الدواعى ولكن الجواز فى الجميع حاصل . يبين ذلك انه اذا كان وجوب كونه مريداً عند حصول الداعى فقد يمكن تغيّر[6] الداعى فلا يكون مريداً فقد حصل اذاً مريداً مع جواز ان لا يزيد على تقدير تغيير الدواعى[7] فبطل ما قالوه .

ثم ذكر فى آخر الباب طريقة تدلّ على ان المريد مريداً[8] من دون ان يرجع الى ما نجده من انفسنا ومن غيرنا وهي الاستدلال بخطابه وامره وغير ذلك من افعاله لانها تقع على وجوه كان يصح وقوعها على خلافه فلا بدّ من صفة من صفاته توثر فى ذلك وليست الا كونه مريداً على ما نذكره من بعد من ان ما عداه من الصفات لا يثبت له هذا التأثير فان لم يثبت لنا العلم الضرورى بهذه الصفة فهذا الطريق يقضى بنا الى اثباتها فيكون هذا الباب الذى اذا لم يكن معلوماً ضرورة كان عليه دليل ولكن هذه الطريقة تدلّ على ان الفاعل مريد بعد ان ثبتت حكمته وبعد[9] ان نعلم انه لا بدّ من غرض لاجله يفعل الفعل ونعلم انتفآ وجوه القبح عن افعاله وخطابه. فاذا لم نعلم ذلك لم يكن لنا طريق من جهة الدلالة على انه تعالى[10] مريد فلا بدّ من هذه الشريطة على ما قلناه .

---

١) سورة آل عمران ٣ اية ١٦٦ . — ٢) ق : يبين . — ٣) ى : حصول . — ٤) رق : وان . — ٥) ق : — يجب حصولها . — ٦) ق ى : تغيير . — ٧) ى : تغير الداعي . — ٨) ت : مريد . — ٩) ت : — وبعد . — ١٠) رقى : — تعالى .

باب في الدّلالة على أنه تعالى مريد

اعلم انه اذا صارت هذه الصفة معقولة فى الشاهد وكانت صحيحة عليه تعالى لاجل ان كونه حيّاً هو الذى يصحّح هذه الصفة من دون شرط على ما تبين فى موضعه . فالدلالة على ثبوته مريداً تجرى على وجهين :

احدهما ان تراعى افعاله التى تقع على وجه دون وجه فتبين انه لا يصح ذلك فيها من دون كونه تعالى مريداً . وهذا قد يوجد فى السمعيات نحو الخبر والامر وغيرهما . وقد يوجد فى العقليات كنحو النعم التى يفعلها والالام التى ينزلها وكما يقوله فى خلق شهوة القبيح الى ما شاكل ذلك على ما نفصله من بعد .

والثانى ان نبين ان احدنا اذا حصل على صفة مخصوصة[1] لا بدّ من ان يكون مريداً وتلك الصفة موجودة فيه تعالى فيجب كونه مريداً . وبيان هذا ان العالم منّا بما يفعله وهو مقصود فى نفسه والتخلية بينه وبين ارادته قايمة فيما[2] يدعوه الى الفعل يدعوه الى ارادته. وهذا الحكم فى الشاهد معلوم ضرورة فان احدنا اذا دعاه الداعى الى الاكل دعاه ذلك الى ارادته اذا كانت الحال ما قلناه . وانما وجب ان يكون مريداً لا لشيء سوى ما ذكرناه من الاوصاف بدلالة انه لو كان ساهياً عن الفعل لما صحّ ان يكون مريداً فضلاً عن ان يجب ذلك فيه ولو كان عالما والشيء غير مقصود اليه والغرض لا يتعلّق به مثل الارادة نفسها ومثل ما يقع عن بطّ الجرح .

والضرب من بعض التراب او الالم لما وجب ان يُزيده[3] لما لا[4] يتعلّق به الغرض ولو كان ممنوعاً من الارادة لم يكن مريداً على ما نقوله فى الواقف على طرف الجنة وقد حيل بينه وبين الارادة لدخلها من دون ارادة فليست العلّة الا ما ذكرناه . فيجب اذا كان تعالى عالما وقد فعل الفعل لاغراض يخصّها ومنعه من الارادة يستحيل ان يجب كونه مريداً . ومتى احالوا هذه الصفة عليه فجعلوها[5] من اقوى الموانع فقد بينّا فى غير موضع ان صحّة هذه الصفة لكونه حيّاً لا غير فيجب ان يصح ان يريد تعالى ويجب ان يكون مريداً بما ذكرناه . فاما مراعاة افعاله التى تقع على وجه دون وجه فيمكن ان نستدلّ بها على انه مريد فذلك مما يتأتى فى السمعيات

---

١) ق : — مخصوصة . — ٢) رق ى : فما . — ٣) رق : يزيد . — ٤) رق ى : لم . — ٥) ت : فجعلوه .

وفي[1] العقليات ففى السمع هو ما قد ثبت من كونه مخبرًا وآمرًا والعلم بذلك يسبق العلم بانه مريد وعلى هذا يُوافقنا فى هذا الباب من خالف فى كونه مريدًا . فاذا كان كذلك قلنا ان كونه مخبرًا لا يتمّ الا بان يريد كونه خطابة خبرًا[2] وكونه أمرًا لا يتمّ دون ان يريد المأمور به بدلالة ان الخبر عن زيد انه فى الدار يصلح ان يكون خبرًا عن زيد بن عبدالله ويصلح ان يكون خبرًا عن زيد بن خالد وكذلك الخبر عن محمد بانه رسول الله اذ ليس يجوز ان يقال: انما[3] صار خبرًا عن زيد بن عبدالله دون غيره لامر يرجع الى ذاته وما هو عليه من الصفات . والا لزم صحّة ان يكون المخبر مخبرًا وهو ساه ولزم ان لا تقف صحّة الاخبار على ما ثبت من المواضعة بين المخاطبين لان ما كان راجعاً الى ذوات الاشيا لا يقف على ذلك وغير جايز ان يكون لصيغته وصورته صار كذلك لانا نعلم انه وهو خبر عن زيد بن عبدالله فى الصيغة كالخبر عن زيد بن خالد .

ألا ترى انا لا نفرق عند سماعها بينهما . وغير جايز ان يكون خبرًا عما هو خبر عنه بعينه على معنى انه لا يصح فكان لا يصح ان يكون خبرًا الا عن مخبر مخصوص على ما يقوله « البغدادى » فيجريه مجرى اختصاص العرض بمحله انه لا يصح وكان لا يصح الا ان يكون حالاً فيه. وذلك لانا قد عرفنا ان حال القادرين لا تتفاوت فى صحّة اخبار كل واحد منهم عما شا من المخبرات ولا يقف على مخبر دون مخبر سوا كان ضعيفاً او قوياً حتى انه يتمكّن من الخبر عما لا يتناهى . وكما قد عرفنا انهم لا يتفاوتون فى ذلك فقد عرفنا تفاوتهم فى كونهم قادرين. ففيهم من هو اقدر من غيره . وفيهم من هو دونه فى القدرة وقد تقرر ان في[4] القدرة الواحدة لا يصح ان يقدر[5] بها من الجنس الواحد فى الوقت الواحد فى المحل الواحد ازيد من جز واحد. فلو كان ما يخبر به عن زيد بن خالد لا يصلح[6] الا ان يكون خبرًا عنه لما صحّ ان يخبر المخبرون منا الا على عدد قدرهم فاذا قدر بقدرة واحدة لم يصح ان يخبر الا عن شخص واحد وان كان قادرًا بقدرتين فعن مخبرين . ثم كذلك حتى تقسم[7] صحّة اخباره على عدد انقسام قدره . ومعلوم ان على كل حال تتأتى منه الاخبار عن كل مخبر ولو كان بلا[8] نهاية فيجب ان يصح فى كل خبر ان يكون خبرًا عما هو خبر عنه وعن غيره وان يختلف ذلك بالقصد فقط . وليس ينقلبُ ذلك علينا فى الارادات التى بها تصير هذه الاخبار اخبارًا . فيقول قايل : فاذا جاز ان يقدر

---

١) ق : — في . — ٢) ق : بان يكون خطابه خبرا . — ٣) ت : انه بما . — ٤) ت ق ى : — في . — ٥) رق ى : يفعل . — ٦) ق : يصح . — ٧) رق : تنقسم . — ٨) ت : بلى .

عليها اجمع فكذلك فى الأخبار وذلك لان عندنا انه تكفى ارادة واحدة تصير بها جملة هذه الاخبار اخبارًا عما تناولته[١] ولا يجب انقسام الارادات على عدد المخبرات .

وبعد فلو احتيج الى ارادات لكانت مختلفة لتغاير المخبرات والقدرة الواحدة[٢] تتعلّق من المختلفات بما لا غاية له . فاذا كان كذلك ثبت[٣] ما اردناه من ان نفس ما هو خبر عن زيد كان يصح ان يكون خبرًا عن غيره . وقد بين فى غير موضع وجوه اخر فى هذا الباب . فاذا ثبت انه لا شي من احوال هذا الخبر يوثر فى كونه خبرًا فلا بدّ من ان يوثر فيه شي من احوال المخبر . ومعلوم انه لا يوثر فيه كونه قادرًا لانه لا يتعدّى طريقة الحدوث وكون الكلام خبرًا او[٤] امرًا زايدًا[٥] على الحدوث . وكونه عالما لو كان[٦] الموثر لما صح ان يصير[٧] مخبرًا بالاعتقاد بل بالظن والشك وعلى ان كونه عالما بالشيين يتساوى وتختص الاخبار عن احدهما دون الاخر . يبين ذلك كونه ان عالما يتبع المعلوم ولا يوثر فيه .

واما كونه ناظرًا فلا تأثير له فى ذلك وعلى هذا تصح من الله تعالى الاخبار وكونه ناظرًا محال . واما كونه كارهاً فهو صارف عن الفعل وان كان قد يخبر عما لايجوز ان يكره كنحو القديم وغيره فليس الا ان يوثر فيه كونه مريدًا . ثم اذا قال القايل : كونه مريداً لكون الكلام امرًا هو الذى يوثر من دون ارادة المأمور به فقد سلم ما نريده من ثبوت هذه الصفة ونفى[٨] الكلام معه فى انه لا يصير امرًا الا بارادة المأمور به[٩] لانه لو كره المأمور به كان امرًا وان كان قد اراد كونه امرًا وفى الخبر انما يصير خبرًا لانه يُصيّر[١٠] الاخبار به لا غير لانه يخبر عن الماضى والباقى والقديم وارادة هذه الامور مستحيلة . فهذه الجملة تدلّ على اثباته تعالى مريدًا .

واما الافعال التى يعلم بالعقل وقوعها على وجوه مخصوصة لا يتميز بعضها عن بعض الا بالقصد. فلا شي من افعاله جل وعز الا ويمكن تصوير ذلك فانك تنظر اوّلا[١١] فى خلقه للمنتفع به وللمنتفع فلا يصير محسناً اليه الا بالقصد . وكذلك فيما يخلقه فيه من شهوة القبيح فانه اذا خلق فيه الشهوة وتعلّقت بالحسن والقبيح على سوا[١٢] . ثم لم يغنه بالحسن عن[١٣] القبيح فلا بدّ من غرض وليس ذلك ان يريد منه الانتها عن القبيح وفعل الواجب لانه قد يجوز ان نفعله والغرض به الاغرا

١) ت : تناوله . — ٢) ق : الواحد . — ٣) رق ى : صح . — ٤) ق ى : — او . — ٥) ت ى : امر زايد ؛ ق : خبراً امر زايد . — ٦) رى : كان هو . — ٧) ق : يكون . — ٨) رق ى : ينفي . — ٩) ت : — به . — ١٠) رق ى : يريد . — ١١) ق : — اولا . — ١٢) ت : — على سوا ؛ ق : على سوى . — ١٣) ت : دون .

ويجوز والغرض به التعريض للثواب بالتكليف فلا يتميّز احدُ الوجهين من الاخر الا بما ذكرناه من القصد. وهكذى الحال فى ساير ما يخلقه فى المكلّف من الامور التى هي اسباب التكليف. وهكذى ما يفعله من الاعراض[1] التى هي مصالح وما يفعله من العقاب وما يفعله من التعظيم والمدح وكل ذلك انما يصير حكمة وصواباً ومصالح ومفعولة على الوجوه التى يحسن عليها والارادة لا غير.

ثم ذكر فصلا من بعد يتضمّن الاعتذار عن قولنا فيما يجرى فى الكلام ان الخبر يصير خبرًا بالارادة. وكذلك الامر وكيف لم نقل انه يدلّ على انه مريد وبكونه مريدًا يقع كلامه خبرًا او امرًا مع ان تأثير كون المريد مريدًا هو فى كون كلامه خبرًا وامرًا؟ والا فالارادة توجد فى جز من القلب فكيف يتعدّى تأثيرها الى ما يقع باللسان من الكلام وبالجوارح من الافعال؟ بل يجب ان تكون صفة للجملة توثر فى كون الكلام خبرًا وامرًا. فهلا اذا كان كذلك اجرى مجرى الفعل المحكم فى انه يصير كذلك بكونه عالماً لا بالعلم؟ وقد يمكن ان ننصرف فى ذلك[2] على وجوه قد ذكر بعضها فى الكتاب.

فمنها انه لما كان المريد ابدًا لا يكون مريدًا الا بالارادة[3] امكن ان يقال ان الكلام يصير خبرًا بالارادة على معنى انه ينبي عن الارادة وان كان بواسطة الاستدلال بكونه مريدًا على وجود الارادة. وقد كان العالم تنقسم حاله. فربما كان عالما لنفسه وربما كان عالما بمعنى. فلو قيل بان الفعل المحكم يصير كذلك بالعلم لخرج ما يقع من الله تعالى[4] من الافعال المحكمة[5] عن ذلك.

ومنها ان الحال فى الارادة تفارق الحال فى العلم لانه انما يصير الخطابُ امرًا وخبرًا بامر هو متجدّد غير باق وليس كذلك كونه عالما بالعلم لانه يستمرّ ولكن هذا انما يتمّ اذا قيل ببقا العلوم. فاما اذا لم نقل ببقايها فالفصل بينها وبين الارادة هو انها لو بقيت لم تتغيّر الحال فيها ولصارت بمنزلتها لو كانت حادثة. وليس كذلك الارادة. وانما قلنا هذا لان تأثير العلم تأثير الشروط والارادة يوثر تأثير الموجبات فلا يصح وجودها غير موثرة ثم تصير موثرة من بعدُ بل يجب ان تكون اوّل حال وجودها يقترن بها[6] التأثير والعلم سوا كان حادثاً فى الحال او موجودًا من قبل فان الفعل يقع محكما به.

ومنها ان العلم لا تفترق الحالُ فيه بين ان يكون من جهة العالم به او من جهة

---

١) ت: الامراض. — ٢) ى: بذلك. — ٣) ى: بارادة. — ٤) رى: — تعالى. — ٥) ت ق: المحكمة. — ٦) رى: به.

غيره فيه لما كان شرطاً والارادة تجرى مجرى نفس الفعل فى وجوب ان تكون من جهة المخبر ليصير بها الكلام خبرًا وهذا هو على ما نختاره دون مذهب « ابي هاشم » انه يجوز ان يصير خبرًا بكونه مريدًا وان كانت ارادته من جهة غيره فيه . واذا كان الامر على ما ذكرناه امكن ان يقال ان الخطاب يدلّ على الارادة ولم نقل مثله فى العلم .

وبعد فان هذه الحالة التى ثبتت للمريد قد وقع فيها خلاف فانّ « ابا هاشم » قال مرةً لا حال للمريد بكونه مريدًا . وليس يرجع بذلك الى اكثر من وجود ارادته بحيث تعتقب هي وضدها عليه . فعلى هذا لا بدّ من ان يجعل الخطاب خطاباً بالارادة وكانه لما لم يقع اشكال فى ثبوت الارادة ووقع اللبس فى هذه الحالة امكن ان يقال ان كونه خبرًا هو بالارادة. فهذه الجملة تكشف عن هذا الاطلاق .

باب في الدّلالة على أنه مريد بإرادة حادثة

للكلام فى انه مريد بارادة حادثة طريقان

احدهما ان تقترن الدلالة[1] على انه حصل مريداً مع جواز ان لا يكون كذلك فلا بدّ من معنى به يريد على مثل طريقتنا فى اثبات الاعراض . وانما نعلم جواز هذه الصفة عليه بان نعلم انه لو كان كونه مريداً واجباً مع ان تأثيره على طريق الايجاب لاوجب ذلك ان لا يصح منه التحيز فى كون الكلام خبراً عن زيد بن عبدالله دون زيد بن عمرو بل كان يجب ان يكون خبراً عمن هو خبر عنه على وجه لا يصح خلافه . وقد عرفنا فساد ذلك . فليس الا ان يكون[2] كونه مريداً حاصل مع جواز ان لا يحصل فينصرف فى جعل كلامه خبراً عن واحد[3] دون آخر .

والطريق الثاني ان نبين انه اذا لم يصح ان يكون مريداً لنفسه ولا لنفسه ولا لعلّة ولا بارادة معدومة ولا قديمة فلا بدّ من ان يكون مريداً بارادة حادثة . فعند انتها القسمة الى ما ذكرناه يثبت انه مريد بارادة حادثة. ويوضح ذلك انه اما ان يريد مع الجواز او يريد مع وجوب ان يزيد ولو اراد مع وجوب ان يزيد لكان ذاته او لما هو عليه فى ذاته او بمعنى[4] قديم . واذا ابطلنا هذه الوجوه ثبت لنا ما نريده وسيجى القول فى واحد واحد منه .

---

١) رق : نبتدي بالدلالة ؛ ى : نعتدي بالدلالة . — ٢) رى : — يكون . — ٣) ى : — عن واحد . —
٤) رق : لمعنى .

باب في أنه لا يجوز أن يكون تعالى[1] مريدًا لنفسه

اعلم ان الوجوه التى يستدلّ بها على المنع من كونه مريداً لنفسه تكثر واكثرها بل كلها مبنى[2] على ان كل مراد كما يصح ان يريده تعالى يصح فى غيره ان يريده من حيث لا يقع فى المرادات اختصاص . والدلالة على صحّة هذا الاصل ان الشي انما يصح ان يُراد لصحّة حدوثه فى نفسه او لاعتقاد المريد صحّة حدوثه بدلالة ان كل ما هذه حاله تصح ارادته وما خرج عن ذلك تمتنع ارادته والقوم يخالفوننا[3] فى هذه الجملة لقولهم ان من حكم الارادة ان يتبع العلم فما علم انه يحدث يصح[4] من المريد ان يريد[5] . وما ليس كذلك لا يصح ان يريده ويقولون: ما يتعلّق من هذه الارادات بما تعلم انه لا يقع فليس بارادة فى الحقيقة بل هو تمنٍ . والكلام عليهم سيجى من بعدُ . فاذا ثبت ذلك وصحّ من احدنا ان يريد من الله المال والولد والصحّة وغيرها صحّ[6] فيه تعالى ان يريدها ومتى كان مريداً للنفس وجب ان يريدها لان ما صحّ من صفات النفس يجب . فاذا وجب ان يريدها وجب وجودها لا محالة لانه لا يجوز فيه ان يريد من فعل نفسه امرًا من الامور فلا يوجد . فاذا عرفنا انه لم يوجد دلّ على انه ليس بمريد له . ولو كان لنفسه صار مريداً لوجب وجوده .

واحدُ ما يدلّ على ما قلنا انه كان يجب فى فعله ان يكون ازيد مما وجد لانا قد عرفنا انه قادر لنفسه فيقدر على ازيد ممـــا اوجده وهذا الزايد فى حكم المزيد عليه فى صحّة حدوثه وفى صحّة ارادة المريد اياه فيجب ان يريده واذا وجب ذلك وجب وجوده فصار المنع من هذا انما يصح اما باخراجه عن القدرة على ازيد مما اوجد وهذا يقدح فى كونه قادرًا لنفسه او بان يقال انه يريده ولا يقع . وفى هذا ايضا ما لا خفآ به من الفساد فى القدح فى كونه قادرًا لنفسه ايضا وفى بطلان ذلك دليل على فساد ما يؤدّى اليه وحلّ هذا محل ما يلزم القايلين بالاصلح لانا نقول لهم: قد عرفنا ان الزايد على ما وجد فينا من الشهوات واللذات لو وُجِدَ لكان اصلح وانفع فاما ان يكون تعالى قادرًا عليه او ليس بقادر عليه فان لم يقدر عليه[7] فقد خرج

١) رى :— تعالى . — ٢) ق : ينبنى . — ٣) ت : يخالفون . — ٤) ق: صح . — ٥) رق ى: يريده . — ٦) ى : يصح . — ٧) ق : — عليه .

عن كونه قادرًا لنفسه . وان قدر عليه ثم لم يفعله قدح فى كونه فاعلاً لما وجب عليه .

واحد ما يدل على المسيلة ان ما اوجده الله تعالى[1] فى العالم[2] فى هذا اليوم كان يصح منه احداثه من قبل لان التقديم والتأخير يصحان على الجسم ومعلوم ان احداثه فيما قبل يصح ان يريده لصحّة حدوثه فى نفسه فكان يجب ان يريده . وهذا يقتضى ان لا وقت لفعله بل يقال انه يفعله قبله وقبله الى ما لا غاية له وحتى لا يكون لفعله ابتدًا اصلاً لانه لا حال مشار اليها الا ويصح حدوثها قبله فيجب ان يريده ويجب وقوعه لا محالة . وهو نظير ما نقوله لاصحاب الاصلح ان هذا العالم اذا صحّ منه تعالى ان يوجده قبل ان اوجده ومعلوم ان كونه اصلح ثابت لو اوجده بالامس كما ثبت لو اوجده اليوم . فاما[3] ان يصفوه بالاخلال بما وجب عليه اذا لم يختر ايجاده فيما قبل . واما ان يصفوه بانه لا يقدر على تقديم خلقه فيخرجوه عن كونه قادرًا لنفسه ونحن اذا اجزنا ان يُقدم خلقه لم يلزمنا ما يلزم من يقول بالوجوب لانا نجعله من قبيل ما يدخل تحت الاختيار وصفة الذات لا تدخلها طريقة الاختيار .

واحدُ ما يدلّ[4] به هو انه تعالى قد صحّ كونه كارهاً لان نفس ما يدلّ على انه مريدٌ من وقوع خطابه على وجه دون وجه يدلّ على انه كاره لوقوع كلامه نهياً وزجرًا وتهديدًا . وقد اعترف القوم ايضا بكونه كارهاً فاذا كان كذلك فيجب فيما كرهه ان يريده لان حال ما يكره كحال ما يراد فى ان الشرط فيه[5] صحّة حدوثه فى نفسه فلا شي يكرهه الكاره الا ويصح بدلا منه ان يريده . واذا[6] صحّ ان يريده وجب ان يريده فيقتضى كونه تعالى مريدًا للشي كارهاً له وحلّ ذلك محل ما يقوله انه لو كان تعالى معتقدًا لنفسه لوجب ان يعتقد الشي على كل صفة يصح ان يعتقد عليها. وهذا يوجب ان يكون معتقدًا له ان يكون ومعتقداً له ان لا يكون فان كلا[7] الوجهين يصح اعتقادُهما فيجب ان يكون معتقدًا لهما وهذا يقتضي كونه على صفتين ضدّين ولا معتبر فى هذا الباب بان يكون كلى الصفتين يرجعُ بهما الى انه معتقد بعد ان يتعلّق احداهما[8] بان يكون والاخرى بان لا يكون فيجريان من هذا الوجه مجرى كونه مريدًا كارهاً لان احدى[9] الصفتين مضادّة للاخرى كمضادّة كونه مريدًا لكونه كارهاً ولا اعتبار بالاسم فى هذا الباب .

---

١) ق : — تعالى . — ٢) ق : من افعاله؛ ر ى : من العالم . — ٣) ر : أفاما . — ٤) ق ى : يستدل. — ٥) ى : — ان الشرط فيه . — ٦) ر : اذ . — ٧) ر ت : كلى . — ٨) رى : احديهما . — ٩) ر ت : احد .

واحد ما دلّ به « مشايخنا » ان قالوا : يلزم ان يكون مريداً للضدّين لان كل واحد منهما يصح حدوثه فيصح ان يريده ويجب ان يريده . وعند هذا الالزام اختلف كلام « شيوخنا » . فمنهم من اوجب كونه على صفتين ضدّين بارادة الضدين على ما قاله « ابو على » وهو قول « ابي هاشم » اوّلاً . والذى يصح عندنا فى ارادة الضدّين انهما[1] لا يتضادّان[2] . وهو قول رجع اليه « ابو هاشم » بدلالة ان هاتين الارادتين لو يضادّتا لما اثر فى ذلك اعتقاد المريد فيهما انهما لا يتضادّان . وقد ثبت انه متى اعتقد فى هذين المرادين انهما ليسا بضدّين صحّ منه ان يريدهما وتضادّ الضدّين لامر يرجع اليهما فلا يتغيّر بالاعتقاد فلما ثبت انه لو اعتقد اختلافهما صحّ منه ان يريدهما دلّ على ان لا تضادّ فى ذلك اصلا . وان الداعى هو الذى يمنعه من ذلك على ما نثبته .

وبعد فتضادّ الضدّين المتعلّقين موقوف على ان يكون المتعلّق واحداً فعلى هذا لا يكون العلم بالشي والجهل بغيره ضدّين فى الحقيقة ومتى كانا متعلّقين بشي واحد فهما ضدّان فى الحقيقة فهتان الارادتان كيف يتضادّان واحداهما[3] متعلّقة بشي والاخرى متعلّقة بغيره . ومتى[4] متعلّقهما واحداً اقتضى تماثلها فهو من الباب الذى يقول ان القول بتضادّه يقود الى القول بتماثله .

وبعد فهذا القول يوجب فى الشي الواحد ان ننفى مختلفين غير ضدّين وذلك انه يصح اجتماع ارادة الحركة يسرة وكراهة السكون يمنة لاختلاف هذه الارادة وهذه الكراهة فلو انه[5] اراد نفس ما كرهه لكانت هذه الارادة تضاد كراهته وتضادّ ارادة الضدّ الاخر مع اختلافهما وهذا محال . فما ادّى[6] اليه يجب فساده . فاذا صحّت هذه الجملة وجب ان يكون الالزام على وجه آخر بعد تصحيح ان يكون مريداً للضدين فنقول : كان يجب ان يوجدا على تضادّهما او لا يوجدا وهذا يقدح فى حاله تعالى من كونه قادراً لنفسه ويقتضى فيه صفة نقض وعجز ولا يجوز ان يقال : يوجد احدهما دون الاخر لعدم المزية فلم يبق الا انه ليس بمريد لواحد منهما وهذا يوجب انه ليس بمريد لنفسه . وليس لاحد ان يقول : متى كان الموصوف يستحيل ان يكون على صفة فلا فرق بين ان تكون تلك الصفة للذات او لمعنى . فاذا كان عندكم ان المريد منا لا يصح كونه مريداً للضدّين وان[7] كان مريداً بارادة فهلا قلتم انه لا يجوز ان يريد الضدّين وان كان لنفسه يريد ما يريد . فذلك لان الذى

---

١) رق ى : انها . — ٢) ت : يتضادا ؛ ر : تضاد . — ٣) رق ى : احديهما . — ٤) ى : متى كان . — ٥) ق : —انه . — ٦) ر : ادا . — ٧) ق : فان .

لاجله امتنع فى احدنا ان يريد الضدّين ليس انه يحصل بارادتهما على صفتين ضدّين حتى يستوى فيه كل مريد وما يرجع الى حكم الصفات من وجوب واستحالة هو الذى لا تفترق فيه الموصوفات . واما ما عدا ذلك فيصح افتراقهم فيه فمعلوم ان احدنا انما امتنع كونه مريداً للضدّين لامر يرجع الى الداعى مـــن حيث[١] ان ارادته تتبع دواعيه فعلى حدّ ما يدعوه الداعى الى الفعل يريده . فاذا علم ان هذين الضدّين يستحيل اجتماعهما فلا داعى له الى ان يريدهما . وليس هكذى الحال فى الله تعالى لان كونه مريداً عندهم ليس يتبعُ دواعيه بل هي صفة ذاتية وحالها مع احد المرادين كحالها مع الاخر فيجب ان يكون مريداً لها معاً فاذا[٢] لم يصح ذلك وجب ترك القول الذى يؤدّى اليه .

وقد دلّ بدلالة اخرى مبنية على الاصول التى تقدّمت وهي وجوب كونه[٣] مريداً لكل حادث وان كان مذهبا للقوم . واذا كان كذلك لم يكن لنهيه عن بعض الحوادث معنى لان نهيه دلالة كراهته وقد سبق كونه مريداً له[٤] فكان يلزم على مذهبهم ان لا يصح النهى والزجر وان لا يصح من الله تعالى بعثهُ الرسل الذين يدعون الكفّار الى الايمان مع انه ما اراده منهم وكأنهم قد بعثوا يدعون الى خلاف ما اراده الله تعالى[٥] وكل ذلك باطل . وادّى القوم ما اوردناه عليهم[٦] من الوجوه الى جهالات ارتكبوها من قولهم ان الارادة تتبع العلم فلا يصح ان يراد الا ما يعلم حدوثه . وقالوا ارادة ما المعلوم انه لا يقع هو كراهة ان يكون وما المعلوم انه يقع انما ينهى ولا يراد او تكون شهوة دون ان تكون ارادة . وكل هذا يبطل بما نذكره من بعد ان شا الله تعالى[٧].

---

١) ت : — حيث . — ٢) رت : فاذ . — ٣) ت : — وجوب . — ٤) ق : — له . — ٥) رق ى : — تعالى . — ٦) ت : — عليهم . — ٧) رى : — تعالى.

باب في أنه تعالى
لا يجوز أن يكون مريدًا بإرادة قديمة

اعلم ان نفس ما دلّ على انه لا يجوز ان يكون عالماً بعلم قديمَ يدلّ على انه ليس بمريد بارادة قديمة . وذلك لانه كان يجب فى ارادته من حيث شاركته فى القدم ان يكون مثلا له . والكلام عليهم[1] فى ذلك مبين فيما قبل . وكذلك فانا نقول : لو كان مريداً بارادة قديمة وقد صح ان الارادة فى تعلّقها تجرى مجرى العلم لوجب ان لا يصح منه ان يريد الامر اذاً واحداً على حدّ التفصيل اذا كانت[2] ارادته واحدة على حدّ ما قلناه فى العلم وانما يصح فى الارادة ان يتعدّى المراد الواحد اذا تعلّقت به[3] على طريق الجملة . ولا يجوز ذلك فى الله تعالى لان كون المريد مريداً يطابق كونه عالماً . فاذا كان كونه عالماً مفصّلاً فكذلك كونه مريداً فيجب اذا صحّت هذه الجملة ان تكون ارادته ازيد من واحد و[4] ان يريد على طريق الجملة ما يريده وهذا يقدح فى كونه عالماً بالاشيآ مفصّلاً .

ومما يدلّ على نفى الارادة القديمة انها اذا كانت عندهم قديمة فحالها مع بعض المرادات كحالها مع البعض . والاختصاص مفقود . وكذلك حالها عندهم وهذا يوجب ان نريد بها[5] كل مراد كما قالوا مثله فى العلم القديم وهذا يقتضى كونه تعالى مريداً لما يريده منه وان يكون موجوداً . وقد اوردنا من قبل وجوهاً من الالزام على « النجارية » وتلك الوجوه تُعَاد هاهنا . وايضاً فلو كان مريداً بارادة قديمة لما صحّ فى خطابه ان يكون دالاً على كونه مريداً وذلك لان تعلّقها بالخبر الذى هو خبر عن زيد بن عبدالله فهو واجب على حدٍّ لا يصح خلافه فلا يجوز وقد تعلّقت به هذه الارادة الا ان يكون خبراً[6] عمن[7] هو خبر[8] عنه وهذا يخرجه عن هذا التحيّز فى جعل الخطاب خبراً وامراً . ولو لم يكن كذلك لما دلّ على كونه مريداً لان الطريق فيه ان هذه الحروف واحوالها على ما عرفناه يصح كونها[9] خبراً عن زيد ويصح خلاف ذلك فيها فلا بدّ من صفة للفاعل وليست[10] الا كونه مريداً. وهذا يبطل لو كانت ارادته قديمة فثبت بطلان هذا المذهب .

---

١) رت ى :— عليهم . — ٢) ت : كان . — ٣) ى : — به . — ٤) ى : او . — ٥) ى : — بها . — ٦) ق : خبر . — ٧) ت : عن من . — ٨) ر : خبرا .— ٩) ق : كونه . — ١٠) ت : فليس .

باب في أنه تعالى[1] لا يجوز أن يكون مريدًا لا لنفسه ولا لعلّة

اذا بطل ان يكون مريداً لنفسه فانما يثبت انه مريد بارادة بعد ان يدلّ على ان كونه مريداً لا يصح ان يخرج عن ان يكون للنفس او لعلّة. فاذا ابطلنا ان يكون للنفس نثبت[2] انه لعلّة. والا كان لقايل ان يقول: هلا خرج عن ان يكون مستحقاً لهذه الصفة للوجهين جميعاً كما قلتم في كونه مدركاً؟ والاصل في هذا الباب انه اذا ثبت كونه مريداً مع جواز ان لا يكون كذلك على ما تقدّم من قبل فقد دلّ هذا[3] على ثبوت هذه الصفة لمعنى وكما يبطل بذلك ان يكون للنفس يبطل ان يكون لا للنفس ولا للعلّة من حيث وُجدت فيه امارات اثبات المعاني. وان شيت قلت: لا يخلو كونه مريداً من ان يكون قد حصل مع جواز ان لا يحصل او مع وجوب ان يحصل. فان[4] كان مع الجواز فهو الذى نقوله وان كان مع الوجوب فاما ان يكون لذاته او لصفة ترجع الى ذاته. فان كان لذاته فهو الذى ابطلنا وان جرى مجرى كونه مدركاً مع كونه حيّاً لم يصح لانه كان يجب ان يريد فيما لم يزل لثبوت كونه حيّاً لم يزل. وليس كونه مريداً بمقصور على شرط بتوقت كما نقوله في كونه مدركاً لانه يقف على وجود المدرك وكونه مريداً يقف على صحّة[5] حدوث المراد.

وبعد فكان يجب ان يكون كوننا احياً يقتضي كوننا مريدين وذلك لا يصح وعلى هذا يجد احدنا كونه مريداً كانه من[6] ناحية الصدر.

وبعد فحالُ كونه حيّاً مع كونه مريداً كحاله مع كونه كارهاً فليس بان يكون كونه حيّاً يقتضي كونه مريداً باولى[7] من ان يقتضي كونه كارهاً وهذا يوجب كونه مريداً كارهاً لشيء واحد. وبهذا يفارق ذلك[8] كونه مدركاً لانه صفة لا ضدّ لها فلم يكن بدّ عند كونه حيّاً وحضُور المدرك وزوال الموانع من ان يكون مدركاً ولم يصح ان يكون على خلافه. وكونه مريداً ليس كذلك فانه غير واجب ان يكون عند حصوله حيّاً يكون مريداً دون ان يكون كارهاً. ولهذه الجملة اقتضى ان كل صفة كانت

---

١) رق ى: — تعالى. — ٢) ق ى: ثبت. — ٣) ى: — هذا. — ٤) ق: فاذا. — ٥) ق: — صحة. — ٦) رق ى: في. — ٧) ق ى: اولى. — ٨) ق: — ذلك.

مقتضاة عن اخرى لا يكون لها ضدّ على ما نقوله فى التحيز والا اقتضى ان يكون مع وجود الجوهر يكون تارة متحيزًا وتارة على ضد التحيز وهذا محال .

واحد ما يبطل به ان يكون مريدًا لا لنفسه ولا لعلّة انه كان يجب ان يريد كل ما يصح[١] ان يكون مرادًا لان الاختصاص زايل[٢] وان يجرى مجرى كونه مدركاً من حيث كانت حاله مع بعض المدركات كحاله مع سايرها . وهذا يردّ السايل الى ان يلزمه ما الزمنا القايلين بانه مريد لنفسه . فهذه الجملة[٣] تبطل قولهم.

١) رى : صح . — ٢) ق : مفقود . — ٣) ت ق : جملة .

باب في أنه تعالى مريدًا[1] بإرادة حادثة

اعلم ان للكلام فى اثباته مريداً[1] بارادة حادثة طرقاً . فنها ان نبنى على انه حصل مريداً مع جواز ان لا يريد وهذه امارة كونه مستحقاً لهذه الصفة لمعنى محدث وذلك قد مضى . وقد ذكر وجهاً اخر وهو ان كونه مريداً جهة فى وقوع فعله على وجه وما حلّ هذا المحل فلا بدّ من تجدّده وهذا يوجب انه لمعنى . وهذا على هذا الاطلاق يبطل بالاعتقاد الذى يصير علما من فعله والجهة فيه كونه عالماً بمعتقد ذلك الاعتقاد ولم يجب تجدّده الا ان يرجع الى انه لا بدّ من كون هذه الصفة متجدّدة لان دوامها[2] يوذن بان نفس ما هو خبر عن زيد بن عبدالله لا يجوز ان يكون خبراً[3] الا عنه فيفارق الاعتقاد الذى لا يمتنع ان يقال : لا يكون الا علماً وفى هذا رجوع الى الطريقة الاولى من بيان تجدّد هذه الصفة وجوازها .

واحد ما يدلّ على انه مريد بارادة حادثة انه اذا ثبت مريداً وبطل ان يكون كذلك للنفس ولعلّة قديمة ولا للنفس ولا لعلّة فليس الا انه كذلك لعلّة حادثة . وبيان هذا الوجه انه اما ان تكون هذه الصفة مقصورة على الذات او تستحقّ لامر زايد على الذات . وقد بطل الاول . والزايد على الذات اما ان يكون موثراً على طريق الاختيار او الايجاب . والاوّل باطل لانه كان يلزم ان لا يصح كونه مريداً فى حال البقا وكونه تعالى مريداً بالفاعل هو ابعد . واما الموجب فاما ان تثبت له صفة الوجود او لا تثبت . فان لم تثبت كان مريداً بارادة معدومة وفيه من الفساد ما لا يخفى لوجوب ان يريد ما لا حصر له ولوجوب ان يريد الشي يكرهه ولوجوب ان لا يكون لكونه مريداً اول ولا بدّ من ان تثبت لتلك العلّة صفة الوجود . ثم اما ان يكون عن اول او لا عن اول . وقد بطل ان يريد بارادة قديمة فليس الا ان يريد بارادة محدثة .

فاذا صحّ ذلك قلنا : فكيفية وجودها اما ان يكون فيه تعالى او لا فيه . والاوّل باطل لانه ليس بمحل للحوادث[4] واذا لم يحله فاما ان يحل غيره او يوجد لا فى محل وغيره اما ان يكون فيه حيوة او لا حيوة فيه . وقد مضى فى غير موضع ان وجود

---

١) رى : مريد . — ٢) ق : ذواتها . — ٣) ت : خبر (كذا) . — ٤) ق : الحوادث .

ارادته تعالى[١] فى الجماد او فى محل فيه حيوة لا يصح فليس الا وجودها لا فى محل .

واعلم ان هذه الجملة قد صارت شبهة" لاقوام .

ففيهم من قال انه[٢] اذا ثبت انه تعالى مريد" ولم يصح ان يكون مريداً للنفس ولا لارادة قديمة ولا للنفس ولا لعلّة فلا بدّ من ان يريد بارادة حادثة ولا تختص به الا بحلولها فيه . فاقتضى ذلك ان يكون جسمًا ليصح حلول المعانى فيه .

وفيهم من قال : اذا ثبت انها وقد وجدت لا فى محل لا يصح لفقد الاختصاص به تعالى ولان ذلك لو صحّ فى بعض المعانى لصحّ فى سايرها فليس الا انه مريد لنفسه .

وفيهم من قال بالضدّ من ذلك فقال[٣] : اذا لم يصح وجود الاعراض لا فى محل وكان الاختصاص مفقوداً[٤] فليس الا انه ليس بمريد اصلاً لان ما عدا ذلك من الاقسام قد قلتم ببطلانه . فعلى هذه الوجوه تقع الشبهة فى ذلك .

والاصل فى ذلك ان الذوات التى ثبتت بدلالة يجب ان تكون كيفية وجودها ايضا بدلالة وعلى هذا كلمنا « المشبهة » فقلنا : لا يصح ان تقاس كيفية وجوده تعالى على وجود غيره من الاجسام والاعراض . واذا صحّ ذلك وكان اثباته تعالى مريداً بارادة طريقة الدلالة فكيفية وجود ارادته يجب ان يكون الرجوع فيها ايضا الى الدلالة. وقد بينّا فيما تقدّم انه لا بدّ من وجودها لا فى محل . واما قياسها على ساير الاعراض فخطأ لانّ الواجب ان يثبت كل شي منها بدليله وعلى هذا لم يصح ان يقاس البعض على البعض فى كيفية الايجاب . فلا يكون لاحد ان يقول : اذا كانت الحركة توجب الحكم لمحلها فكذلك الارادة والعلم ويتوصّل بذلك الا[٥] انه يجب ان يكون العالم المريد[٦] جزءاً من القلب بل تختلف حال[٧] الاعراض ففيها ما يوجب الحكم للمحل . وفيها ما يوجب الحكم[٨] لما المحل بعضه فكذلك الحال فى الارادة فى كيفية وجودها ولولا ان الدلالة قد دلّت على ان وجود غيرها من الاعراض لا يصح لا فى محل لاجزنا قبل هذه القضية فى جميع الاعراض ولكن فى كل شي من هذه الاعراض لو وجد لا فى محل ما يقتضى اما قلت جنسه او قلت جنس غيره على ما بين[٩] فى موضعه . ولن[١٠] يثبت مثل ذلك فى الارادة لان احكامها التى ترجع اليها تثبت وان وجدت لا فى محل من ايجابها كون الحي مريداً وتعلقها بالمراد ومضادّتها

١) ق : — تعالى . — ٢) ق ى : — انه . — ٣) ق : يقال . — ٤) ت : مفقود . — ٥) رق ى : الى . — ٦) ق : المريد العالم . — ٧) رق ى : — الحال . — ٨) ت ق : — الحكم . — ٩) ق : نبين . — ١٠) ر : ان .

للكراهة ولا يوجب كون القديم على صفة ليست له فبطل ما قالوه . ولا ينفى بعد ذلك الا ان يدعى فقد الاختصاص وهذا ايضا باطل لانه اذا لم يصح ان يكون غير مريد ولا صحّ[١] ان يريد لوجه سوى ما ذكرناه . فالقول بانه يزيل الاختصاص تعوّد بالنقض على ما دلّ عليه الدليل . وتبين صحّة ذلك انه غير واجب فى الاختصاص الا ان يكون هناك حكم يثبت له مع[٢] غيره . فعلى هذا يكون احدنا عالما بعلم وان كان موجوداً فى بعضه ولم يقل بانه كان يجب ان يكون موجوداً فى كل جز منه لما لم يكن[٣] فى الاختصاص ابلغ منه .

وبعدُ فان احدنا اذا خرج عن ان يريد بتلك الارادة صارت لاجل ذلك مختصّة به تعالى لان خلاف ذلك يقدح فيما هي[٤] عليه فى ذاتها بان لا يريد بها مريد اصلاً فيحل ذلك محل الاجناس التى لا يقدر عليها انه لا بدّ من قدرته جل وعز عليها فيثبت[٥] بهذه الجملة بطلان ما يقولونه فى القدح فيما قلناه من كونه مريداً بارادة حادثة لا فى محل .

١) ر : يصح . — ٢) رق : لا يثبت مع . — ٣) ى : يمكن . — ٤) ت : — هي . — ٥) ى : ثبت .

باب في بيان أحكام الارادة

اعلم ان هذا الباب يتضمّن بطلان[1] كل ما يُورد علينا فى الادلة التى استدللنا بها على بطلان قولهم فى كونه مريداً لنفسه لانهم يفزّعون فيما يلزمهم الى انه يريد على حدّ ما يعلم فما يعلم كونه يريده وما يعلم انه لا يكون لا يريده . ويجعلون ارادة ما المعلوم أنه لا يقع مرادها يميناً . وكذلك اذا الزمناهم ان يريد الضدّين يقولون انه يريد من هذين ما يعلم وجوده دون غيره . وربما جعلوا ارادة الشي كراهته اما لضدّه او اذا كانت ارادة للشي ان تكون جعلوها كراهة له ان لا تكون او اذا اراد ان لا تكون فقد كره كونه فلم يفصلوا بين الارادة والكراهة وجعلوهما معنىً واحداً . وربما التبس ذلك عليهم بالتمني والشهوة فتارة يجعلونها كراهة وتارة يجعلونها ببعض هذه الصفات التى تختصّ بها الاجناس وكما ان هذه الطريقة لهم فقد يجعلون تعلّق الارادة على غير ما دلّت الدلالة عليه فيقولون : يصح أن يريد المريد ان لا يكون كما يريد كونه فيجعلونها متعلّقةً بكون الشي وان لا يكون. فاذا الزمتهم[2] ان يكون تعالى مريداً لهذه المرادات التى لم توجد يقولون : يريد ان لا يكون . فصار تحقيق الخلاف بيننا وبينهم فى موضعين . **احدهما** فى بيان جنس الارادة . **والثانى** فى كيفية تعلّقها وجنسها عندنا مخالف للكراهة والتمنى والشهوة وتعلّقها انما هو على طريق[3] الحدوث وتوابعه وتخالف القدرة التى لا تتعلّق الا بالحدوث نفسه . ويخالف العلم الذى يتعلّق بكل وجه من الوجوه . وتخالف الشهوة التى لا تتعدّى المدركات . واما التمنى فيرجع به الى القول المخصوص .

ولو ثبت جنساً على ما يقوله « ابو هاشم » لحلّ محل الاعتقاد فى تعلّقه بكل الوجوه . والذى يبطل ان يكون جنس الارادة جنس هذه المعانى ما قد ثبت من[4] ان احدنا يفصل بين كونه مريداً او كارهاً باشدّ من فصله بين كونه مريداً وبين كونه معتقداً . فاذا ثبت ان الارادة تخالف الاعتقاد فبأن يجب ذلك فى الكراهة احقّ لا سيما والارادة والاعتقاد يصح اجتماعهما ولا يصح اجتماع الارادة والكراهة . وهكذى القول[5] فى كونه مريداً ومشتهياً وعلى هذا يريد ما لا يشتهيه كالدوا الكريه ويشتهي ما لا يريد كالصايم لا يريد الاكل وهو مشته له . وفيه وجوه اخر مذكورة

---

١) رق ى: ابطال . — ٢) ر: الزمناهم . — ٣) رق ى: طريقة . — ٤) ى: — من . — ٥) رق: الحال .

فى موضعها[١] واما التمنى فيرجع به الى القول المخصوص فاين هو من الارادة ولو ثبت معنى لما كان بينه وبين الارادة نسبة . فان التمنى يصح تعلّقه بالماضى والباقى وغيرهما وليس هذه حال الارادة فثبت جنسها على التفصيل .

فاما القول بانها تطابق العلم فبعيدٌ لان احدنا يريد ما المعلوم انه لا يقع على حدّ ما يريد ما[٢] المعلوم وقوعه ولا يفصل بين حالتيه . وعلى هذا لو اراد من نفسين ان يقوما والمعلوم ان احدهما هن الذى يقوم لما فصل بين كونه مريداً من احدهما وبين كونه مريداً من الاخر . ولو كان الامر على ما قالوه لوجب وقوع الفصل كما يقع بين كونه مريداً ومشتهياً وفى علمنا تفقّد هذا[٣] الفصل دليل على انه يصح ان يريد ما المعلوم انه يقع وانه لا يقع على سوا . واما القول بانها لا تتعلّق بان لا يكون كتعلّقها بان يكون فهو لانها لو تعدّت الوجه الواحد لم يكن هناك ما يوجب الحصر فيحل محل الاعتقاد او محل التمنى ان كان جنساً برأسه وهذا يوجب صحّة ارادة الماضى والباقى والقديم ولا شبهة فى امتناع ذلك .

وبعد فالارادة توثر فى المراد ضرباً من التأثير اما على التحقيق او التقدير ونعنى بهذا انه قد يريد فعل الغير ولا يتأتى منه ايقاعه على وجه ولكنه يقدر انه لو كان مقدوراً له لصح[٤] منه ان يوقعه على وجه فاذا كانت موثرة على هذا الحدّ فيجب ان لا تتعدى[٥] طريقة الاحداث وان تجرى مجرى القدرة . فاما انها كراهة لضدّ ما اريد حتى تكون ارادة الشي كراهة فقد ذكر وجوهاً .

اولها انه لو كانت[٦] ارادة الشي كراهةً لضدّه لتعذّر فينا ان نريد الضدّين على التحيز على ما نعلمه من حال احدنا فى ارادته من غيره الصلاة فى بقاع المسجد والخروج من بابى داره الى ما شاكل ذلك . وانما اوجبنا انه كان يتعذّر ان يريد هذين[٧] الضدّين لما قد عرفنا انه يتعذّر ان يريد الشي ويكرهه . فلو كانت ارادة الشي كراهة لضدّه لوجب فما اراده ان يكون قد كرهه وهذا اذا اراد الضدّين فانه بارادته لاحدهما قد كره الآخر . فاذا اراد الضد الاخر[٨] فقد صار مريداً له كارهاً وهذا لا يصح . فصارت صحّة ارادته للضدّين توذن بان ارادة الشي لا تكون كراهة لضدّه . وكما يدلّ على ذلك[٩] يدلّ[١٠] على ان ارادتى الضدّين لا تتنافيان .

ومنها انه قد ثبت فى الارادة انها قد تتعلّق بالشي على وجه التفصيل وانها لا

١) رت ق ى : موضعه . (كذا) — ٢) ى : — ما . — ٣) ت : هذه (كذا) . — ٤) ت : يصح . — ٥) ت : يتعدا . — ٦) ر : كان . — ٧) ت : — هذين . — ٨) ت : — فاذا اراد الضد الاخر . — ٩) رق ى : هذا . — ١٠) ق : ليدل .

تتعدّى المراد الواحد ولا الوجه[1] الواحد لمثل ما نقوله فى العلم وما حلّ هذا المحل من المعانى المتعلّقة فلا يصح ان يتعلّق بازيد من شي واحد. والقول بانها[2] تتعلّق بكون الشي أن يكون وبضدّه ان لا يكون يقتضى تجاوزها فى التعلّق للشي الواحد مفصّلاً وهذا باطل. وان شيت اوردت ذلك على وجه آخر وهو ان كراهة هذا الضدّ لو كانت معنىً مفرداً لكانت مخالفة لارادة[3] هذا الضدّ فالذات الواحدة لو كانت ارادة للشي كراهة لضدّه لاقتضى ذلك ان تكون بصفة معنيين مختلفين وهذا يوجب كونها مختلفة لنفسها.

ومنها انها لو تعلّقت بالشي على انها ارادة وبضدّه على انها كراهة لاقتضى ان يكون لها ضربان من التعلّق متعلّق باحدهما ان يكون وبالآخر ان لا يكون. وهذا لا يصح لان ما لها من تعلّق الارادات يوجب ان تكون لها صفة ترجعُ الى ذاتها وتعلّق الكراهة يوذن بصفة زايدة على تلك الصفة لانه غير جايز فى المعنى الواحد ان يتعلّق بضربين[4] مختلفين من التعلّق لما كان كل واحد من هذين التعلّقين ينبى عن صفة على حدّة. فاذا كان هذا لا يصح ثبت انها اذا تعلّقت بالشي وبضدّه فيجب ان تتعلّق بهما على وجه واحد وهو ان تكون ارادة لها او كراهة لها فاما ان تكون ارادة لاحدهما[5] او[6] كراهة للاخر فلا يصح لما ذكرناه.

ومنها انه[7] لو كانت ارادة الشي كراهة لضدّه وكراهة الشي ارادة لضدّه للزم ان يكون مريداً للضدّين فى حال واحد وقد ابى القوم ذلك. وانما وجب هذا لانه اذا اراد الضدّ الاول فقد كره الضدّ الثانى وكراهته للضدّ الثانى يقتضى ارادته للضدّ الثالث فيقتضى ذلك ان يكون مريداً للثالث والاول. وقد شبه ذلك بالقيام والقعود والخروج ويُمكّنك تشبيهه[8] بالالوان المتضادّة وبغيرها.

ومنها انه كان يجب ان يكون مريداً كارهاً لشي واحد. وبيان هذا هو فيما له ثلاثة اضداد. فاذا اراد الاول فقد كره الثانى وقد يصح ان يريد الاول ويكره الثالث فمن حيث اراد الاول فقد صار الثانى مكروهاً ومن حيث كره الثالث فقد[9] صار الثانى مراداً فيقتضى ان يكون مريداً للثانى كارهاً له وهذا باطل.

ومنها انه كان لا يصح ان يريد الله من العباد النوافل لانه بارادته لها قد صار كارهاً لضدّها وضدّها ربما كان حسناً مباحاً وكراهته للحسن قبيحة. وكذلك

---

١) ق : للوجه. — ٢) ت : بانه. — ٣) ق : لكراهة. — ٤) رق ى: ضربين. — ٥) ت : لاحد. — ٦) رق: و. — ٧) ق : انها. — ٨) ت: تشبهه. — ٩) ق : قد.

الحال فى احدنا اذا اراد من غيره النافلة لانه كان يجب ان يكره ضدّها وهذا يقتضى ان لا تفترق الحال بين ارادة الواجب وبين ارادة النافلة. فاذا ثبت ان بينهما فرقاً دلّ على انه فى الواجب يكره ضدّهُ وليس كذلك فى النافلة. وقد يُمكنك تصوير هذا فى واجبات قد خُيِّرَ احدنا بينها فلو كان بارادة البعض يكره الباقى لكان قد كره الواجب. ألا ترى انه قد تكون هذه الواجبات المخير فيها متضادّة كما نقول[١] فى الصلاة فى زوايا المسجد او ما شاكل ذلك. وعلى هذه الطريقة قد يجب الشي ولا ضدّ له فيراد ولا ضدّ له فيكره وقد يكون له اضداد ولا يخطر للمريد على بال فكيف يكرهها وكل هذا ساقط. واذا ثبت ان ارادة الشي لا تكون كراهة لضدّه فقد دلّ هذا على انها ليست كراهة لضدّه على الوجه الذى تتناوله[٢] الارادة ولا على ضدّ ذلك الوجه فلا يصح لهم ان يقولوا انها كراهة له[٣] ان لا يكون.

ثم ذكر فى افساد قولهم ان الارادة والكراهة يتعلّقان على الوجوه المعلومة انه كان يجب فى كل الوجوه المعلومة ان تمكن ارادتها او كراهتها وهذا يؤذن بصحّة ارادة القديم ان يكون قديماً والعرض عرضاً والجسم جسماً وكل هذا باطل.

وذكر ايضا انه كان يجب اذا اردنا كون الشي وصار ذلك كراهة ان لا يكون ضدّه وكانت كراهة ان لا تكون ارادة ان يكون هذا الضدّ ان يكون مرادا مكروهاً. وقد مضى ذكر ذلك فصحّ بهذه الجملة انها لا تتناول النفى ولا الصفات الواجبة وانها لا تتعدّى طريقة الاحداث. ومتى وجدت ولا حادث كما نقوله فى الارادات التى لا مراد لها فذلك لتصوّر المريد بها صحّة حدوثها على ما يقوله فى ارادة «البغدادي» للبقآ وعلى هذا لو لم يعتقد صحّة حدوثه لما امكن ان يريد فصحّ ما قلناه.

يتلوه ان شا الله باب فى بيان ما يريد القديم تعالى[٤] من فعله وفعل غيره.

والحمد لله ربّ العالمين وصلّى الله[٥] على رسوله[٦] محمد النبى وعلى آله وسلم تسليما[٧].

---

١) ى : نقوله. — ٢) ق ى : تناولته. — ٣) ق : — له. — ٤) رق ى: — تعالى. — ٥) ق : صلواته. — ٦) ق : — رسوله. — ٧) رى : — تسليما ؛ ق : عدد ما ذكره الذاكرون وغفل عن ذكره الغافلون وسلامة.

السفر[1] السابع من المجموع في المحيط بالتكليف

لقاضي القضاة عبد الجبار بن احمد وهو[2]
من جمع الشيخ ابى محمد الحسن بن احمد
بن متويه رحمهما الله جميعا سبحانه وتعالى[3]

١) رت ى :— السفر . — ٢) ر :— وهو . — ٣) ر :— جميعا سبحانه وتعالى .

بسم الله الرحمن الرحيم . اللهمّ بكَ استعين[1]

باب في بيان ما يريده[2] القديم من فعله وفعل غيره

اعلم انه لا تعدوُا الافعالُ احد امرين . اما ان تكون واقعة منه تعالى او من غيره . فأفعالهُ اجمع يجب ان يريدها اذا كانت مما يتعلّق بها غرض يخصّها مبتداة كانت او مسببة . والذى يخرج عن ذلك هو الارادة لانها تفعل تبعاً لغيرها . اما وجوب ان يريد ساير افعاله فلأنا قد عرفنا ان العالم بما يفعله اذا فعله لغرض يخصّه لا بدّ من ان يريده متى كان محلاً بينه وبين الارادة . والحكم فى ذلك معلومٌ وانما القول فى تعليله . وقد مضى ان العلّة هي هذه الاوصاف التى ذكرناها .

وبعدُ فافعاله كلها يقع حكمه ولا يقع كذلك الا بالارادة التى تخصّصها بوجه دون وجه . فاما الارادة فانها تقع على سبيل[3] التبع المراد . وكذلك فهي من حيث كانت جهةً للفعل تصير كجز من الفعل فلا يحتاج الى افراده بارادة اخرى . وعلى هذا تراعى حالها بحاله فمتى كان ملجأً اليه كان ملجأً اليها ومتى كان مختاراً فى المراد فكذلك حالهُ فى الارادة فتراعى حالها فى الداعى بحاله . ومعلومٌ انه لا يجب فى المريد ان يريد ارادته ولا تقع شبهة فى ان احدنا لا يريد ارادة نفسه كما يريد المراد وان كان فى « شيوخنا » من لا يعلل ذلك ويذكر الحكم فيه مطلقاً . وفيهم من يعلله بما ذكرناه . وانما يقع الكلام فى ان[4] الكراهة هل تجرى مجرى الارادة فى انها لا تراد ايضا ؟ وقد ذكر فى الكتاب[5] انها كالارادة فى انه تعالى لا يجب ان يريدها[6] . واختلف كلامه رحمه الله فى الدرس فتارة مال الى انها كالارادة من حيث تقع تابعة للمكروه كما تقع فى الارادة تابعة للمراد فما اقتضى ان لا تريد[7] الارادة يقتضى مثله فى الكراهة . ولا يمكن ان يقال : هلا ارادها لان ما يفعله من تعريف القبيح والزجر عنه انما يتمّ بالكراهة فيجب ان يريدها لان هذا يوجب مثله فى

---

١) رى : — اللهم بك استعين . — ٢) ق : فيما يريده . — ٣) رى : طريق . — ٤) ت : — ان . — ٥) ر : الكتب . — ٦) ى : انه تعالى يجب ان لا يريدها . — ٧) رت : تراد .

الارادة . وربما كان يقول انه يجب ان تكون الحال فى الكراهة مخالفة للحال فى الارادة . والى هذا اشار فى الكتاب حيث لم يستثن من جملة افعاله الا الارادة . ووجه هذا هو ان الكراهة لا تقع تابعة للمكروه من حيث انها لا تتعلّق الا بفعل الغير فانه تعالى لا يكره شيأً من افعال نفسه . واذا كان هذا حكم الكراهة فقد جرت مجرى الافعال المنفصلة التى يجب ان يريدها وفارقت حالها حال الارادة . ولكن على هذه الطريقة يلزم فى الارادة التى تتناول فعل الغير ان يريدها تعالى ولسنا نفصل بين الموضعين فيجب ان نتأمّل هذه الجملة .

فاما **السؤال** الذى اورده فى السبب والمسبب ان يقول القايل : كيف يوجبون ان يريد القديم افعاله لكونه فاعلا لها مع العلم بها وكونه مخلاً[١] بينه وبين الارادة ؟ وقد عرفتم ان احدنا قد يفعل السبب ولا يريد مسببه مع علمه به . فهلا جاز مثله فى القديم تعالى ؟ ولان جاز هذا الفعل لتجوزن ان لا يكون تعالى مريداً وان كان احدنا لا بدّ فيه من هذه[٢] الصفة .

والجواب ان احدنا انما لا يريد هذا المسبب لان غرضه مقصور على السبب او على احد مسببى السبب ولا طريق له الى ان يفعل هذا المسبب من دون السبب . فلم يجب ان يريد هذا المسبب الثانى لا محالة . واما القديم جل وعز فمن حيث يقدر على فعل مثل هذا المسبب فى الغرض المقصود اليه من دون هذا السبب وجب اذا فعله ان يكون مريداً له ليصير حكمةً وحسناً والا صار بفعله للسبب عابثاً . تعالى عن ذلك .

فان قيل أفما يريده الله[٣] تعالى من افعاله يريد احداث كل جز منه او يريد ايقاع الفعل على وجه ؟

قيل له اما ما يتجرّد حدوثه فلا بدّ من ان يريد احداث كل جز منه[٤] . واما ما يقع على وجه فقد يتّفق ذلك فى جملة افعال فانما يريد ان يحدثها كلها على وجه لانه لا يكون لها[٥] حكم الا عند الانضمام والاجتماع . فاما ان يريد ان يحدث كل جز منها على وجه فبعيد[٦] فيما حل هذا المحل نحو كون الكلام امراً او خبراً الى غير ذلك . وقد يتصوّر فى الفعل الواحد وقوعه على وجه دون وجه على ما يفعله تعالى من ايجاب قدرة او علم او غيرهما فى احدنا لانه قد يقع على وجه يحسُن وعلى وجه يقبح فلا يتميّز احدهما من صاحبه الا بالارادة فصار ذلك يتأتى فى

١) رى: مخلى . — ٢) ت : — هذه . — ٣) رت: — الله . — ٤) ت ى : — منه. — ٥) رق ى: له.
٦) رت: فيبعد .

الجز الواحد من الفعل وفى جملة الافعال . وما كان قد اراد احداثه على وجه فقد كفت هذه الارادة واغنت عن ارادة احداثه لان ارادة احداثه على وجه يتضمن[١] ارادة احداثه . فعلى هذه الجملة يجرى القول[٢] فيما يريده تعالى من افعال نفسه .

فاما افعال غيره فما حصلت فيه امارة الارادة يريده نحو الامر والترغيب وما شاكلهما لانه لا يصير كذلك الا وهو مريدٌ له . وقد الحقّ بذلك فى الكتاب ما يلجى اليه ويصلح ان يكون مثاله الموجود ما يحصل من اضطرار[٣] الجايع الى تناول المَيْتَة وغيرها وان كان لا يكاد يستعمل ذلك الا فى العاقل كما لا يستعمل الاغرا الا فيه . ولعل الاقرب انه لا وجه لاجله يريد الفعل الملجا اليه وانما يريد اسباب الالجا فيقع الفعل عندها لا محالة . وفى ارادته للفعل الملجا اليه لا بدّ من وجه زايد وذلك مفقود اذ لا يمكن بيان غرض فيه وليس هو من الباب الذى يفعل السببُ فيريد[٤] مسببه لا محالة لان فعل الملجا منفصل من فعل الملجى . ولهذا قد نوجد ما هو سبب الالجا وتتغيّر حال الملجا فلا يقع منه ما الجى اليه لتغيّر دواعيه . وليس هذه حال السبب والمسبب . ويُبين هذا انه لو ظهر للواحد منّا السبعُ لكان يصير ملجا وانما يصير ملجا لظنّه او لعلمه ضرورة انه يضربه فقد يكون سبب هذا الالجا من قبله تعالى فاذا عدا هارباً على الشوك او على زرع غيره فافسده لا يقال ان ذلك بارادة من الله تعالى . فكذلك الحال فى مسيلتنا .

فاما المباح فلا يريده تعالى ولا يكرهه لما لم تكن لفعله مزيّةٌ على تركه فلو اراده لصارت ارادته باعثة لنا على الفعل ولو كرهه لضرّ فينا عن فعله وعلى هذا لم يأمر به ولم ينه عنه . وهذا ظاهر اذا لم يكن فيما يجرى مجرى المباح ما هو مستحقّ . فاما اذا[٥] ثبت فيه وجهٌ من وجوه الاستحقاق جاز ان يريده تعالى وهذا هو كالاكل والشرب ونحوهما من فعل اهل الاخرة فى الجنة لان «مشايخنا» اختلفوا . فابى «ابو على» ان يكون الله تعالى[٦] مريدا له وقال ان[٧] قوله « كُلُوا وَاشْرَبُوا »[٨] هو اباحةٌ لا امرٌ وقاس ذلك على ما يقعُ من اهل الدنيا . والاولى ما اختاره « ابو هاشم » من انه تعالى[٩] يختاره[١٠] لانه قد حصل فى ذلك فى الاخرة من الغرض ما لا يحصل فى الدنيا وهو انه يستحقّ الثواب على ابلغ ما يكون ومتى علم اهل الجنة ان الله تعالى قد اراد اكلهم وشربهم كان ذلك[١١] ادخل فى سرورهم فصحّ ان يريده .

---

١) ق : تضمنت . — ٢) ى : — القول . — ٣) ق ى : اضطراره . — ٤) رق : ويريد . — ٥) ت : فاذا . — ٦) رق ى : — تعالى . — ٧) ت ق : — ان . — ٨) سورة البقرة ٢ اية ٥٧ . — ٩) ت : — تعالى . — ١٠) رق ى : يريده . — ١١) ت : — ذلك .

فاما **ما سأل نفسه** عنه من انه تعالى خلق الخلق لينتفع به فكيف لا يريد انتفاعهم ؟

فالجواب عنه ظاهر لانه صلح ان يخلق الاشيآ المنتفع بها على وجه يحسن وعلى وجه يقبح فانما[1] يحسن بان يخلقه لهذا الغرض فاراد خلقها على هذا الوجه . واما انتفاعهم به فهو امر منفصل فلا يجب ان يريده[2] كما ان من اعدّ لغيره طعاماً فقد اتّخذه للانتفاع به ولا يجب ان يريد اكلهم اذا اكلوا . فكذلك الحال فى مسيلتنا .

فاما المعاصى فلا يريدها تعالى بل يكرهها . اما كراهته لها فلما ثبت من النهى والزجر والتهديد وغير ذلك وعلى هذا نفاه عن نفسه بقوله: « وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ »[3] ولا يرضى لعبـاده الكفر « وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْماً لِلْعِبَادِ وَلِلْعَالَمِينَ »[4] الى غير ذلك . وكما بين هذا بين انه يريد من العباد[5] ما لم يقع كقوله « وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ »[6]. وانما خالفت « المجبرة » فيه جزياً منها على اعتقادها ان هذه الكاينات حدثت من جهته تعالى . ولو كان كذلك لكان مريداً لها لا محالة . تعالى عن ذلك . فاما انه لا يجوز ان يريدها فلما ثبت أن ارادة القبيح قبيحة منّا . والعلم بذلك ضرورى اذا زال اللبس ووجوه الشبهة لانا عند علمنا بكونها ارادة للقبيح نعلم قبحها ضرورة وان لم نعلم امراً سواه . فما يقف عليه العلم بقبحها يجب ان يكون هو المؤثر فى قبحها كما نعلم فى ساير المقبحات واذا ثبت ان المؤثر ما ذكرناه من كونها ارادة للقبيح حملنا عليه ما عداه من الارادات لوقوع الشركة فى العلّة .

فان قيل يقع العلم بالارادة مستدلا عليه فكيف[7] يدعى الضرورة فى حكم من احكامها ؟

قيل له قد يقع العلم على طريق الجملة بالارادة وهو فيما يتعلّق بنا وما يحدث[8] من جهتنا لانه لا بدّ من ان نعلمه جملةً ليصح ان يثبت لنا العلم بقبح بعض افعالنا وحُسن بعضها لان ذلك فرع على العلم بذاته . فكل ما[9] يتجدّد عن قصودنا ودواعينا يكون العلم به على سبيل[10] الجملة ضرورة وعلى هذا يجد احدنا لناحية صدره مزية

---

١) رق : وانما . — ٢) ت : بريد . — ٣) سورة البقرة ٢ اية ٢٠١ . — ٤) سورة آل عمران ٣ اية ١٠٤ . — ٥) رى: العبادة . — ٦) سورة الذاريات ٥١ اية ٥٦ . — ٧) ت : فيكف . — ٨) رت: بالحدوث ؛ ى : وبما يحدث . — ٩) ى : فكلما . — ١٠) رق ى :طريق .

على ساير النواحى وذلك علم بوجود الارادة فيه على وجه[١] الجملة . وقد نعلم الارادة من غيرنا عندما تامرنا به كما يجب ان نعلم العلم من غيرنا عندما نامره به[٢] على ما مضى فى باب الصفات فثبت صحّة ما قلناه . فاذا ثبت انه تعالى لا يجوز ان يفعل القبيح صحّ انه لا يريده[٣] ايضا لانه يعود الى انه فاعل للقبيح وذلك لا يصح .

واحدُ ما يدلّ على قبح ارادة القبيح ما قد عرفنا ان الامر بالقبيح قبيح والذى يوثر فى ذلك هو[٤] الارادة حتى انها موجبة لكونه امرًا وبهذا تفارق القدرة على القبيح والعلم بالقبيح لانهما به[٥] مصحّحان للامر . وان كان قد اعتمد فى الكتاب لفظ التصحيح والصحيح ما قلناه . فاذا كان الامر بالقبيح قبيحاً والارادة توجبه وجب قبحها ايضا وجرت مجرى السبب الذى يوجب القبيح لانه يقبح لا محالة . فكذلك يجب فى الارادة .

وقد[٦] اورد وجهاً آخر دالا به[٧] على ان ارادة القبيح تقبح على كل حال فقال : لو كان فيها ما يحسن لما امنا[٨] ان يكون تعالى مريدًا للقبيح[٩] وهذا اذا اورده[١٠] على « المجبرة » يرتكبونه . وانما لا يرتكبون ذلك فى الامر وعلى انه ليس فى هذا دلالة على ان ارادة القبيح لكونها ارادة القبيح تقبح وليس فيما اورده اكثر من انه تعالى لا يريد القبيح وقد لا يريد تعالى كثيراً[١١] مما هو حسن كالمباح وغيره فزوال ارادته له وامتناعها لا يدلّ على انها تقبح لكونها ارادة للقبيح فانها قد تقبح وان كانت ارادة للحسن فنعتمد ما تقدّم وهذا كله فى افعال المكلف . فاما من ليس بمكلف فلا يصح أن يريد تعالى فعله ولا أن يكرهه لانه ليس فى واحد من هذين فايدة وهذا كفعل الساهى والبهيمة والصبى ومن يجرى مجراهم ولا يريد حال فعل هو لأي على حال الفعل المباح الواقع من المكلف . فاذا لم يجز ان يريد ذلك ولا ان يكرهه فاولى ان يكون ذلك فى فعلهم . فان امكن تقدير وقوع اللطف بارادته او كراهته جاز[١٢] ان يريده .

فاما وقت ارادته تعالى لفعل نفسه فيجب ان ينظر . فانه اذا كان مبتدا او متولدًا لا يتراخى عن السبب فلا بدّ من ارادته[١٣] فى حاله لان تقديمه للارادة يجعلها عزْماً وهذا غير جايز عليه . فان الوجه فى حسن تقديم المريد للارادة هو لتعجيل السرور او لتوطين النفس وان كان « ابو على » قد زاد وجهاً آخر وهو

---

١) ق ى : جهة . — ٢) ت : — به . — ٣) ت : يريد . — ٤) ت ق : — هو . — ٥) رقى : — به . — ٦) ت ى : — قد . — ٧) ت : — دالا . — ٨) ق : اثبتنا . — ٩) ق : — للقبيح . — ١٠) رت : اورد . — ١١) ر : اكثر . — ١٢) ى : امكن . — ١٣) ق ى : ان يريده .

التحفّظ من السهو ولكن ذلك عندنا لا يصح . فاذا كان هذا فيه تعالى لا يصح لم يجز ان تقدّم ارادته لفعله المبتدا والمسبب الذى لا يتراخى عن السبب يجرى هذا المجرى . وقوله فى الكتاب يريده فى حال السبب فذاك لانه واقع فى حال وقوع السبب . فاما اذا تراخى المسبب عنه فكلام « ابى هاشم » مختلف فيه على ما حكى فى الكتاب فمرة توجب ارادته عند وجود المسبب من حيث انه كفعل مبتدا لانفصاله عن السبب وتراخيه عنه ومرة قال: بل[١] يجوز ان يريده فى حال السبب لانه فى حكم الواقع . فالصحيح[٢] الاوّل .

فاما الثواب والعوض ففي « اصحابنا » من كأن يقول انه تعالى يريدهما فى حال التكليف والايلام على ما يُحكى عن « الاخشيدية »[٣] ظناً منهم انه لا يصير التكليف حسناً من دون هذه الارادة وكذلك الايلام[٤] . وقد ذكرنا انه اذا قدم الارادة فقد صار عابثا ولأجل ذلك منعنا من جواز العزوم عليه تعالى وقد يحسن اذا اراد تعريض المكلف للثواب . وتعريض المولم للعوض بما يفعله[٥] من الالم والتكليف فكيف تجب ارادته للامرين قبل[٦] وقوعهما ؟

فاما فعل غيره . فانما يريده[٧] بامر به ولا بدّ من تقدّم هذه الارادة لفعل المكلف . ويبين هذا انه لا يصير امرًا الا بالارادة والمأمور[٨] به . فلا بدّ من تقدّمها وعلى هذا يصير داعيه لنا الى فعل الطاعات وحقّ الدواعى ان تتقدّم فصارت حال فعل غيره بالعكس من حال فعله[٩] .

فاذا قيل لنا : فهل يحسن ان يريد فعل المكلف فى حال وجوده وهل يحسن تقديمه لارادة من فعل نفسه ؟

فالذى **اجاب** به فى الكتاب ان هذا انما يحسن[١٠] متى تصوّر فيه لطفٌ فان يثبت ذلك حسن والا لم يحسن وعلق القول فى ذلك . والاقرب فى الموضعين انه اذا لم يحصل[١١] الغرض المقصود بتقديم الارادة صارت عبثا وانما يكون لطفاً بعد ثبوت كونه حسناً فيبعد تصوّر اللطف فيه والله اعلم .

---

١) ى : — بل . — ٢) ق ى : والصحيح . — ٣) « الاخشيدية » هي اصحاب لابن الاخشيد . — ٤) ق : الالام . ٥) ق: فعله . — ٦) ر: من قبل . — ٧) ق : يريد ما ؛ ى : فانما يريد ما يأمر به . — ٨) ق ى : بارادة المامور . — ٩) ى: من حاله في فعله . — ١٠) ق: يحسن منه . — ١١) ت: حصل .

باب في اختلاف الأسما على الإرادة وما يجوز فيه تعالى

القصد بهذا الباب انا اذا تكلّمنا « المجبرة » فى الايات التى وردت فى القرآن متضمّنة لنفي كونه محبًّا للقبيح وراضياً به فيجب ان يكون فى ذلك دلالة على انه لا يريد القبايح لان فايدة الكل واحدة فالمحبة هي الارادة لانها لو كانت معنىً سواها لصحّ وقوع الانفصال فيها . ولان اللفظتين لو اختلفت فايدتهما لصحّ الاثبات باحدهما والنفى بالاخر ولا شي يقول القايل : «انى احبه » الا ويصح ان يقول : « أريده » وهذا مستمرّ فى الافعال المرادة وانما تخرج عن ذلك المحبة المتعلّقة[1] بالاشخاص وذلك مجاز لحذف ذكر المحبوب . فيقول : « احب فلانا » يُريد به : « اريد[2] منافعه خالصة » ويقول : « احب جاريتى » اى « اريد[3] الاستمتاع بها » و« فلان[4] يحب الله » اى يريد[5] طاعتهُ وتعظيمه » . وعلى هذا لو قال : احبه ولا اريد شيا مما ذكرنا لعُدَّ مناقضاً وليس يجب اذا استعمل لفظ المحبة مجازاً فى موضع ان يصح[6] استعمال لفظ الارادة فيه لان المجاز يقرّ حيث ورد ولا تستعمل فيه طريقة القياس . فهو نظير استعمال الغايط فى الكناية عن قضا الحاجة وبدلاً من ذلك لا تستعمل فى الكناية عن قضا الحاجة المكان المطمين[7] وان كان معناهما سوا فى اللغة وكما انها اذا تعلّقت بالاشخاص كان مجازًا . فكذلك اذا اطلقت فى معنى الشهوة كانت[8] مجازًا .

فاما المشية فالامر فى انها والارادة سوا اظهر لان ما ذكرناه من الشبهة يتعذّر ايرادُه هاهنا .

واما الاختيار فتارة يستعمل فى الفعل المراد متى وقع لا على طريق الالجا والحمل وتارة فى نفس الارادة فلا بدّ من ان تكون هي والفعل جميعاً من قبل[9] واحد وان لا يثبت الجا وحمل . وقد يستعمل على طريق التجوّز فى فعل الغير والحال فى الايثار يجرى مجرى الحال فى الاختيار فى صحّة استعماله[10] على الوجهين وفى صحّة التجوّز به فى فعل الغير .

---

١) ق ى : المعلقة . — ٢) ت : — اريد . — ٣) رق: احب . — ٤) ق : فلانا . — ٥) ق : نريد . — ٦) ق : يصحح . — ٧) ت: المطمأن . — ٨) ق : كان (كذا) . — ٩) ق : قبيل . — ١٠) ت : الاستعمال .

واما النية فربما كانت متقدّمة وربما كانت مقارنــة وعلى كلى الوجهين تكون نيةً لكنها تجمع الى ذلك ان تكون والمنوى من فعل[١] فاعل واحد وان تثبت طريقةُ الاختيار فيها . ثم لا يكاد يستعمل فى الغالب الا فيما به يقع الفعل على وجه دون ما كان اراده للحدوث والا فيما كان مفيداً للضمير فيه لانه لا فرق بين ان يقال : فى نيتى كذى وبين ان يقال : فى ضميرى كذى. وعلى هذا لا يستعمل فى الله تبارك وتعالى ذلك.

واما العزم فلا بدّ من كونه متقدّماً وان يكون والمراد المعزوم عليه من فعل فاعل واحد . وان يثبت مختارًا فيهما جميعاً وان يكون مبتدأ او متولدًا لا يتراخى عن السبب ولاجل تقدّمها لم يصح فى الله تعالى . وقد تكون الارادة غضباً اذا كانت ارادة[٢] لنزول المضار بالغير ويراد به اذا وصفنا الله تعالى صح[٣] ان يريد انزال الضرر بالمغضُوب عليه من جهته فى الدنيا و[٤]ما كان من فعلنا .

فاما العقاب فلا يصح تقدّم ارادته تعالى له وقد يستعمل فى كراهة وصول الخير اليه[٥] الذى هو التعظيم الى من غُضِبَ عليه .

واما البغض فانه تعالى يوصَف بذلك وان لم يصف هو به نفسه[٦] الا فى قوله « وَمَا قَلَى »[٧]والحال فيه قريبة من الحال فى الغضب فاذا قيل فى احدنا انه يبغض فلاناً فانما يراد به ما ذكرناه . فان اضيف الى الله تعالى فانما يراد اولياه او يكره طاعته وتعظيمه .

واما الرضى فانه اراده يتعلّق بفعل الغير اذا وقع على ما اردناه ويكون متقدّمه ويجب ان يكون من فعل الراضى بها ولا بدّ من ثبوت الاختبار فيها . واختلف « شيوخنا » فى انها اذا اضيفت الى الفاعل هل يفيد مثل[٨] ما يفيده اذا اضفناه الى الفعل ام لا فيسوّى « ابو على » بين الموضعين . وقال ان الرضى عن الفاعل رضى بفعله ولولا ذلك لصحّ ان يرضى افعاله جل وعز ولا يراضى[٩] عنه . وقال « ابو هاشم » بل اضافته الى الفاعل يفيد طريقه التعظيم دون اضافته الى الفعل وعلى هذا يوصف المؤمن بانه مرضى وان كانت من افعاله معاصٍ هي صغاير وانما لم[١٠] يصُح فى الله تعالى لان طريقة الرضى عنه هي طريقة الرضى بفعله فلم يقع الانفصال . وليس كذلك حالُ ما[١١] ذكرناه .

واما القصد فهو ارادة[١٢] من فعل القاصد والمقصود اليه ايضا فعله ولا بدّ من

---

١) ق ى : قبل . — ٢) ت : — ارادة . — ٣) ر :+ صح . — ٤) رق ى : او . — ٥) رق ى : — اليه . — ٦) ت : هو في نفسه . — ٧) سورة الضحى ٩٣ اية ٣ . — ٨) ى : — مثل . — ٩) رق ى : يرضى . — ١٠) ق : — لم . — ١١) ى : من . — ١٢) ق : ارادة ارادة .

مقارنتها او ان يجرى هذا المجرى ولا تعلّق[1] بفعل الغير اصلاً فلهذا يصح فى الله تعالى هذا الوصف .

وذكر فى اخر[2] الباب الطاعة لاجل انها[3] انما تكون طاعة لموافقتها لارادة المطاع وان اختلف « شيوخنا » فى ان الرتبة بين المطيع والمطاع[4] تعتبر[5] فى عرف اللغة او فى اصلها[6]. ففيهم من قال ان[7] تعتبر فى اصلها كالامر لان الرتبة فيه لغوية . وفيهم من قال: لا تعتبر فى اصل اللغة وانما تعتبر فى عرفها فعلى ذلك يقال : « اطاع الشيطان » وصحّ ان يصف[8] تعالى نفسه اذا فعل ما اراده غيره بالطاعة كما قال: « ما لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ »[9] وقال « سويد بن ابى كاهل »[10] : قد تمنى لى موتاً لم يطع . والقصد بذلك ان لا تقول « المجبرة » اذا الزمناهم ان يكون الكافر مطيعاً لله تعالى[11] لفعله ما اراده ان يقولوا : كان يلزم فى الله ان يكون مطيعاً لنا لفعله ما اردناه لانا نقول : ان اصل اللغة يقتضى الرتبة او العرف يقتضيها فبطل قولهم . وليس تقتضى اللغة حسن ما هو طاعة او قبحه وانما يعرف انه تعالى لا يريد القبيح فيقضى ان طاعته حسنة وليس من شرط الطاعة ان يفعلها[12] المطيع لاجل ارادة المطاع لانه قد يكون مطيعاً ولما عرف المطاع فضلا عن ان يفعله لارادته فعلى هذا يقال : « اطاع الشيطان » وهو غير عالم به وبارادته. فهذا هو الصحيح دون ما حكى عن « ابى الهذيل » وغيره من ان ما لا يُراد الله بها لا يكون طاعةً له[13] . ثم قال فى آخر الباب اذا اراد تعالى الفعل قضينا بانه حسنٌ وطاعة وعبادة . فان كره تركه قضينا بانه واجبٌ فى ذلك مما يتعلّق باصول الفقه .

---

١) رى: يتعلق . — ٢) رت ى: — آخر . — ٣) رت ى: انه . — ٤) ت : المعاصي . — ٥) ى : معتبر . — ٦) ى : — او في اصلها . — ٧) رى: — ان . — ٨) ت : يوصف . — ٩) سورة المؤمن ٤٠ اية ١٩ . — ١٠) سويد بن ابي كاهل وهو الشاعر الهجاء الذي ذكره كتاب الاغاني XI ص ١٧١ . — ١١) رت ى: — تعالى . — ١٢) رى: يفعله . — ١٣) ى : — له .

باب في كونه تعالى كارهًا وما يكرهه وما يتصل بذلك

اعلم ان كون الحي حيًّا يصحح كونه مريدًا وكونه كارهاً على سوا وكل صفة صححت صفتين ثم لم تكن احديهما واجبةً . فصححت[1] الأخرى عن الموصوف كصحتها هي وبهذا يفارق تصحيح كونه حيًا كونه عالماً وجاهلا لانه تعالى قد ثبت وجوب كونه عالما فاستحال ضدّه وكذلك فى كونه قادرًا وعاجزاً . وقد مضى من قبل ان كونه مريدًا ليس بواجب فتجب صحة كونه كارهاً هذا وقد دلّت الدلالة على انه كاره وثبوت الصفة يقتضي الصحّة وزيادة عليها .

والاستدلال على كونه كارهاً بخلاف الاستدلال على كونه مريدًا . فانا فى العلم بانه مريد[2] نسلك طريقين . **احدهما** مجردُ وقوع افعاله من حيث يفعلها[3] وهو عالم بها وغير ممنوع من ارادتها فيجب ان يريدها . **والثانى** بان نستدل بوقوع افعاله على وجه دون وجه ككون الكلام امرًا وخبرًا . واما العلم بانه كاره فلا يصح ان يستدلّ بمجرد افعاله لانه لا يجوز ان يفعل تعالى الشي مع كراهته له[4] لان هذا انما يتأتى فى الواحد منّا من حيث يحتاج الى ما يفعله وان كرهه والا فالاصل فى الكراهة ان يكون صارفة عن الفعل وغير جايز فيه تعالى ان يكون محمولاً على الكراهة او يحتاج الى ما يكرهه لا محالة . فليس فى الدلالة على كونه كارهاً[5] الا النهى او ما يحلّ هذا المحل من الدلالة على قبح المقبحات العقلية وخلق شهوة القبيح فينا لان هذا كله لوقوعه على وجه دون وجه يدلّ على انه تعالى[6] كاره . واذا ثبت انه تعالى[6] كاره ولم يصح ان يكون كونه كارهاً واجباً ولا ان يستحقّه[7] لنفسه او لا لنفسه ولا لعلّة فيجب ان يكون لمعنى ولا يصح فيه ان يكون معدوماً ولا قديماً لمثل ما ذكرنا فيما مضى فى الارادة . فيجب ان يكون حادثاً وموجودًا لا فى محل . فالطريقة فى الكل طريقةٌ واحدةٌ . ثم الكلام فى حكم الكراهة كالكلام فى حكم الارادة فيما قلنا من انها لا تتعلّق الا بالحدوث ولا تكون كراهة لشي اراده على وجه من الوجوه فلا وجه لاعادته .

فاما ما يكرهه فاذا خرج عن ان تصح كراهته لافعال نفسه فليس الا ان يكره

١) ر : فصحة . — ٢) ق : بكونه مريداً . — ٣) ر : تعلقها . — ٤) ر : — له . — ٥) ق : على انه كاره . — ٦) ق ى : — تعالى . — ٧) ت : يستحق .

فعل غيره . ومعلوم انه لا يمكن ان يقال : هلا كان مريداً لافعاله وكارها لبعضها لان هذا يوجب كونه على صفتين ضدّين ؟ فاما فعل الغير فان كان حسناً فكراهة الحسن على كل حال قبيحة . وانما يجوز ان يكره ما هو قبيح . ثم انما يجوز[١] ان يكره ما قد ثبت انه ينهى عنه وما ثبت ان كراهته تَصرف عن فعله وليس ذلك الا فى القبايح الواقعة من المكلفين . فاما من ليس بمكلف فلا معنى لكراهة[٢] فعله وان قبح الا ان يقال ان فيها لطفاً وذلك مقدر . فاما فعل اهل الاخرة معلومٌ ان كله يحسن فلا يجوز ان يكرهه تعالى وما يقدرون عليه من القبيح لا يحسن منه تعالى ان يكرهه منهم لعلمه بانهم ملجون الى ان لا يفعلوه . واذا ثبت فيهم الالجا لم يجز ان يكرهه ولهذا لا يجوز ان ينهى عنه .

ويبين ذلك ان فايدة الكراهة[٣] ان ينصرفوا عن فعله ولا داعى لهم الى الافعال القبيحة[٤] فتكون كراهته صارفة لهم عنه فتصير كراهته منهم ذلك والحال هذه عبثاً قبيحاً . فاما الكراهة التى بها يصير كارهاً فقد ذكرها هنا انه لا يجب ان يريدها لوقوعها تبعاً وهو مخالف لما تقدّم فى الباب الذى مضى حيث استثنى[٥] الارادة فقط[٦] من جملة ما يجب ان يريده تعالى . وقد ادخل الكراهة فى هذه القضية ايضا . واما ساير افعاله فقد ذكرنا انه يجب ان يريدها ولا يصح مع ذلك ان يكرهها ولا يقال : هلا كره القبيح الذى يقدر عليه لانه لا فايدة فى هذه الكراهة بل يكفى ان لا يفعله اصلاً ؟ وانما يصلح فى احدنا ان تقدّم كراهته لتقوى عزيمته على الانصراف عَن القبيح . وربما كانت هذه الكراهة معدودةً فى الالطاف وهذا فيه جل وعز يمتنع . فلا يجوز ان يقال انه يكره القبايح التى هي مقدورة[٧] له.

واعلم ان الكراهة ايضا اسماً من نحو الغضب والبغض وقد ذكرنا انهما يستعملان فى الارادة وفى الكراهة على سوا[٨] ففي الكراهة هو[٩] لوصول الخير اليهم ويرجع بذلك الى التعظيم الذى يفعله احدنا به[١٠] اذ لا يجوز ان يكره تعالى ثوابهم وتعظيمهم لمثل ما تقدّم . وفى الارادة هو لنزول ضرر بهم[١١] فى الدنيا من نحو الذمّ والاستخفاف . وقد ذكر ان استعمال ذلك فى ارادة المضار اولى ولا وجه لذلك الا انها تكون اشيع فى فعله تعالى وفى فعل غيره والكراهة انما تثبت فى فعل احدنا دون فعله فيقال: غضب الله عليه[١٢] اى : اراد انزال اللعن والاستخفاف به . وكذلك

---

١) ق : انا نجوز . — ٢) ق ى : لكراهته . — ٣) رق : كراهته . — ٤) رق ى : الى القبيح . — ٥) ت : استثنا . — ٦) ق : — فقط . — ٧) ى : مقدور . — ٨) ت : سوى . — ٩) ق : — هو . — ١٠) ق : — به . — ١١) ق : الضرر . — ١٢) ق : — عليه .

يقال فى البغض والسخط هو من جملة اسما الكراهة . فهو على النقيض من الرضى فتكون كراهة من فعل الساخط تتعلّق[1] بفعل الغير فتقع على ما كرهه[2] . والخلاف فى ان السخط على الفاعل هو سخط لفعله ام لا على الخلاف الذى تقدّم فى الرضى فلا وجه لاعادته . ومن جملة ما يعدّ فى باب الكراهة هو قولنا عداوة فان معناه[3] كراهة وصول الخبر الى الغير . فاذا قيل فى الله انه يعادى الكُفّار فانما يراد انه[4] يكره من احدنا تعظيمهم واجلالهم ومدحهم او يُفاد به ارادة ايصال المضار اليهم فى الدين وان كان هذا اولى ليثبت فى فعل نفسه وفعل غيره . وعلى النقيض من ذلك هو الولاية . فانها ارادة نصرتهم وتوليها . ومتى قيل فى العبد انه عدوّ لله فالمراد به[5] مُعاداته لاوليايه والولى هو من يتولى[6] نصره عباده بالمدح والتعظيم وغيرهما . فهذه طريقة القول فيه[7] .

١) ق : فتعلق . — ٢) ت : كراهة . — ٣) ق : معناها . — ٤) ت : به . — ٥) رق ى : — به . —
٦) ق : مولى . — ٧ ت : — فيه .

باب في بيان ما يصحّ[1] أن يراد ويحسن ويمتنع ويجب

اعلم ان صحّة ارادة المريد للشي تقف على امرين . **احدهما** راجعٌ الى نفس المراد وهو صحّة حدوثه فى نفسه . **والثانى** يرجع الى نفس المريد وهو ان لا يكون فى حكم السّاهى عن المراد ويكون كذلك بالعلم والظنّ والاعتقاد ومهما كان مريداً عند الشكّ فلا بدّ عند الشكّ من اعتقاد معه . وذلك لان التجويز يرجع به الى اعتقاد نفى الاستحالة عنه . فاذا لا بدّ من الاعتقاد . فاذا اجملتَ القول ذكرتَه[2] على الوجه الاول . وان فصلتَه ذكرت الامور التى عددناها وحلّت الارادة محل النظر لانه لا يصح نظره فى الشي الا مع الامور التى ذكرناها والا مع حدوث المنظور فيه او مع تقدير ذلك كما ينظر فى ان لا ثانى وفى ان لا بقا للاجسام .

فاما ما تمتنع ارادته فعند فقْد هذين الامرين . **احدهما** استحالة حدوثه فى نفسه . **والثانى** ان يكون المريد فى حكم الساهى عنه فما لا اصل له تستحيل ارادته لا لفقد الداعى اليه على ما يجرى فى كلام بعض « شيوخنا » ولكن لاستحالة حدوثه . ومتى اعتقد المعتقد صحّة حدوثه فارادته[3] لا مراد لها خلافاً لما قاله «ابو هاشم» انه باعتقاده صحّة حدوثه تكون ارادته لها مراد فقد مرّ ذلك. واما ما له اصل ولكنه لا يريده احدنا فالمنع فى ذلك يرجع الى فقد الشرط الذى معه تصح ارادته من كونه فى حكم الساهى عن صحّة حدوثه وفى ارادة الارادة وان لم يجب خلاف فى صحّتها فكان قد توقّف فيه « ابو[4] هاشم » ثم صحّحه وكان قد نفى « ابو على » ذلك ثم رجع عنه وصحّحه[5] وهو الواجب لانها اذا صحّ حدوثها كانت كالمراد . والمسيلة فى موضعها مذكورة .

فاما الذى يجب ان يريده المريد فهو ما يفعله وهو عالم به لغرض يخصّه . فاذا لم يكن ممنوعاً من الارادة وجب ان يكون مريداً له وعلى هذا يكون احدنا ممنوعاً بغلبة غيره اياه فلولا كونه مريداً لذلك الفعل لم يكن ممنوعاً. ولكن هذا انما يصح متى كان عالماً بذلك الفعل .

فاما الساهى وغيره فقد يصح كونه ممنوعاً ومانعاً فى حال سهوه . فهذا الوجه

---

١) ر : فيا .— ٢) ى : ذكرت .— ٣) ق : فان ارادته .— ٤) ر : ابى (كذا). — ٥) ق : — وصححه .

الذى تقدّم يجب ان يريده لا محالة من فعل نفسه . واما حسن ارادته فيقف على حال المراد فاذا كان المرادُ حسناً وتعرت هذه الارادة عن[١] وجوه القبح وحصل فيها غرض فهي حسنة اذ ليس كل مراد حسن تحسن ارادته على ما نعلمه من حال القديم تعالى لو قدم ارادته لافعاله . وكذلك لو اراد الايمان ممن لا يطيقه ولو اراد احدنا العقاب النازل به لقبحت هذه الارادات اجمع مع حسن مُراداتها فليس فى حسن الارادة الا ما يكون مُرادُه[٢] حسناً ويتعرّى عن وجوه القبح او ان يقع بها الفعل حكمة وحسناً[٣] . والذى يقبح على كل حال هو ارادة القبيح وكراهة الحسن وكما ان ارادة الحسن تنقسم فكراهة القبيح ايضا[٤] تنقسم فانها اذا تعلّقت بفعل البهيمة والساهى والنايم فيجب . فعلى هذه الجملة يجرى القول فى ذلك.

١) ى : من . — ٢) ى: مرادها . — ٣) ر :— ويتعرى عن ... وحسناً . — ٤) ر :— ايضا .

باب في كيفية تأثير الارادة في الأفعال وما يتصل بذلك

اعلم ان الفعل متى صحّ وقوعه على وجهين اوضح ان[1] يقع على وجه وان لا يقع عليه بان لا يكون هناك وجهان. فعلى كل حال اذا اختص"[2] بهذا الوجه دون غيره او اختص"[2] بان حصل[3] على هذا الوجه دون ان لا يحصل فلا بدّ من امر ما لانه لو لم يكن هناك امر من الامور لما ثبت هذا الاختصاص. ثم ذلك الامر يختلف فربما كان ارادةً او كراهةً او علماً او نظرًا وجُلّ ما ينصرف المر[4] فيه من هذه الافعال توثر فيه الارادة دون غيرها. واذا اردت عقدًا فاصلا بين ما هو من قبيل الارادة اذا احتيج اليه فى وقوع الفعل على وجه وبين غيرها من المعانى. فالذى ذكر فى الدرس ان كل ما لو لم يكن من قبل الفاعل للفعل لم يكن موثرًا فهو من باب الارادة او الكراهة. وما كان موثرًا على كل حال فليس بارادة ثم يختلف. فربما كان علما بالمعتقد فيوثر[5] فى كون الاعتقاد علماً ويوثر فى كون الفعل محكماً. وربما كان نظراً فيوثر فى كون الاعتقاد علماً. وهذا كله مما[6] لا تختلف الحال فيه بين ان تكون من فعلنا او من فعل غيرنا فينا فيجب ان يُراعى هذا العقد الذى ذكرناه[7]. فصار ما توثر الارادة فيه على ما ذكرناه هو مما[8] يصح وقوعه على وجهين كالعطية التى تصلح ان تكون ردّاً للدين وتصلح ان تكون هبيةً وتصلح ان تكون غير ذلك فلا تختصّ ببعض الوجوه الا بالقصد والارادة ويُفارق ردّ الوديعة الذى يقع على وجه واحد بكل حال فانه ابدًا يكون ردًا للوديعة ولا يفتقر الى القصد.

والخبر والامر هما من الباب الاوّل وعلى هذا لو منع من الارادة لامتنع عليه الخبر والامر. واختلفوا فى عدد الارادات التى بها[9] يصير الامر امرًا والخبر خبرًا وهو مذكور فى موضعه. وكما لا بدّ من كونه مريدًا فى هذا الموضع فكذلك فى النعم التى يبتدى الله[10] جل وعز بها والتى[11] يفعلها عوضاً او ثواباً وفى الالام التى يفعلها للتعويض والتى يفعلها للعقاب. فصار جميعُ افعاله تعالى لا بدّ فيه[12] من ارادة على ما نقوله.

فاما ما **سأل** نفسه عنه من ان الارادة اذا كانت موثرة فى كون الكلام خبراً فهل يقال انها علة فى ذلك ام لا؟

---

١) ت: ـان. — ٢) ت: يختص. ٣) ت: يحصل. — ٤) ق: — المر. — ٥) ى: ويوثر.
— ٦) ق: — مما. — ٧) ق: ذكرنا. — ٨) ق: ما. — ٩) ر: — بها. — ١٠) ت ق: — الله.
— ١١) رى: الذي. — ١٢) ى: فيها.

فالجواب عنه[١] انها من حيث يجب عندها كون الكلام خبراً يجرى مجرى العلّة ولكن ما هو علّة فى الحقيقة يجب اختصاصها بالمعلول . ومعلومٌ انها تقع منفصلة عن الكلام لتغاير محليهما فلا يجوز ان يقال فيها : هي علّة .

وبعد فان الارادة تقارن اول حرف من حروف الخبر وتعدم عند تمام الكلام وكونه خبرا يقف على ما ينتهى اليه . فكيف توثر الارادة وهي علّة فى المعدوم وقد تَبْدُوا[٢] للمخبر فى خلال خبره فيكون الحكم لما يعرض فى الثانى فكيف توثر وهي علّة فى المتقضى ؟ فاما اذا قال : فهل هي علّة فى الحسن والقبح ام لا ؟ فهو ايضا بعيدٌ لان تأثير الارادة هو فى كونه خبراً وامراً ثم يُراعى حال ذلك الخبر فان كان صدقاً وتعرّى عن ساير وجوه القبح فهو حسنٌ وان كان كذباً فهو قبيح بكل حال وليس يتعلّق كونه صدقا بالارادة ولا كونه كذباً ايضا فصار المراد يُراعى حالُه فى وقوعه على وجه يحسن او على وجه يقبح دون الارادة . وذهب « ابن الإخشيد »[٣] الى ان القبيح يقبح بالارادة .

وذكر فى الكتاب ان من قال بان المراد يصير حكمةً بالارادة فالارادة تصير حكمة بالمراد فيقتضى ان يتعلّق كل واحد منها بصاحبه . وكذلك الحال فى القبيح. وهذا بين اذا جعل علّة قبح الارادة تعلّقها بالمراد القبيح وجعل قبح المراد لاجل قبح الارادة . واظهر الوجوه فى ذلك ان نفس الارادة تقبح بلا ارادة فكذلك الحال فى المراد فبطل ما قالوه .

ثم ذكر من بعدُ ان ما يقع على وجه واحد فالارادة لا توثر فى حالها بل تجعلها[٤] قبحاً فنخالف ما توثر الارادة فيه لانها اذا قبحت فلا بدّ من ان يكون المراد قبيحاً اذ لولا قبحه لما قبحت فلا يبقى موثرة والحال هذه والواقع على وجه واحد هو ردّ الوديعة . واختلف « الشيوخ » فى ردها[٥] اذا قصد به[٦] الاختداع . فقضى « ابو على » بقبح الردّ وخالفه فيه « ابو هاشم » وهو الذى قال به « ابو الهذيل » وقالا ان الارادة تقبح دون المراد وهو الصحيح . وذلك لانه قد وقع ردّاً للوديعة وليس حال من ردّ الوديعة وقصد هذا الوجه المذموم بآكد حالا ممن لم يفعل ارادة له اصلا . ومعلوم انه لو لم يفعل الارادة فى ذلك لما أثر فى حال ردّ الوديعة فاذا أتى بارادة قبيحة فيجب ان لا يقبح وهذا الخلاف هاهنا كهو فى النظر والعلم اذا قصد بهما وجهاً قبيحاً وقد بينّاه فى موضعه .

---

١) ت : — عنه . — ٢) رى : تبدو . — ٣) وهو ابو بكر احمد بن على بن الاخشيد الذي وافاه سنة ٣٢٦هـ — ٩٣٧ م وهو رئيس عظيم من المعتزلة ومعلمه الجبائي . — ٤) ق : حاله بل تجعله ؛ ر : حالها بان تجعلها . — ٥) رت ى : رادها (كذا) . — ٦) ت : — به .

باب في بيان مقارنتها وتقدمها

اعلم ان للناس في الارادة مذاهب ثلاثة . اما قولنا انها يصح ان تتقدّم[١] ويصح ان تقارن واما قول « الجبرية » انها[٢] لا بدّ من مقارنتها لقولهم بانها موجبة على نحو طريقتهم في القدرة واما قول بعض«البغداديين» انها[٣] لا بدّ من تقدّمها مع قولهم بانها موجبة ولكنهم بنوه على اصلهم ان العلّة او[٤] السبب يجب تقدّمها . وقول «المجبرة» اخرى على القياس مع القول بالايجاب . والكلام في هذا الباب يبنى على صحّة تقدّمها وذلك بين فيما يريده احدنا من نفسه في المستقبل وفيما يريده من غيره . وحال احدنا في الكل موجوده على حدّ واحد فلا فصل بين من جعل ما قارن ارادة دون ما تقدّم وبين من قلب ذلك فجعل المتقدّم ارادة دون المقارن . ونحو هذا هو الدليل على صحّة مقارنتها فلا وجه لامتناعهم من ذلك وعلى ما يقوله يصح العزم على الافعال لانه ارادة مخصوصة[٥] . فاما القول بانها موجبة فان جعلت كالعلل لم يصح لانه يقتضى حدوث الحوادث بالعلل وذلك يخرجها من التعلّق بالقادر ولان من شان العلّة اختصاصها بالمعلول ولا يثبت هذا الاختصاص الا عند الوجود . فكيف يكون علّة في المراد وهذا يوجب وقوف[٦] وجود كل واحد منهما على وجود الاخر ؟

وبعد فكان لا يصح وجود الارادة مع ان المراد لا يوجد والا انتقض كونها علّة وان جعلت كالاسباب اقتضى ان لا يصح ان يريد احدنا فعل غيره . وهذا يستمرّ في كونها علة[٧] ايضا واقتضى ايضا[٨] ان[٩] الزمن يقع منه المشى اذا اراد بقلبه لان السبب قد وجد والمحل محتمل ولا منع فلا بدّ من وجود المسبب وغير جايز ان يجعل المانع ما في رجله من الزمانة لان هذا لو ثبت لمنع غيره من تحريكه .

وبعدُ فاحدنا قد يريد المسبب عن الكون او الاعتماد فلو كانت ارادته سبباً

---

١) ق : تقدم . — ٢) ت : انه . — ٣) ت : — انها . — ٤) ق : و . — ٥) ق : — وعلى ما يقوله ... مخصوصة . — ٦) ق : — يوجب وقوف . — ٧) ت : — علة . — ٨) ق : — ايضا . — ٩) ت ق : — ان .

فيه لكان واقعاً بسببين وهذا لا يصح . فثبت بطلان الايجاب فيها . فاما قول من جعل الاسباب مما يجب تقدّمها فبعيد لان من حقّها ان تقارن المسببات الا عند منع لكونها مصحّحة لها . وانما نقول فى بعض الاسباب ذلك[1] لا لكونه سبباً بل لشى آخر على ما ذكر فى موضعه . واما تقدّم العلّة فابعد لان الذى يوصل اليها هو هذا الحكم المخصوص فكيف يجوز ثبوتها ولا هذا الحكم؟ وهذا يوجب بطلان كونها علّة ويخرجها عن ان يكون اليها طريق . وعلى هذا لم يجز تقدّم الحركة على كونه متحركاً . وكذلك العلم وغيره . فاذا ثبت جواز كلى الامرين فيها رجعنا الى اصل الباب فقلنا ان ما يتقدّم لا يغنى عن المقارن لامر يرجع الى ان الذى يدعو احدنا الى الفعل هو علمه بحاله وذلك بعينه يدعوه الى فعل ارادته[2] فى الحال فما تقدّمه لغرض من الاغراض لا يغنى عما تجب مقارنته على ما بيّناه . ويبين ذلك ان فعله يقع على وجه دون وجه بالارادة وما كان جهة للفعل فلا بدّ من الاقتران . وكل هذا انما يصح فينا .

فاما فى القديم جل وعز فقد ذكرنا ان ارادته لا يصح ان تتقدّم . فاما اذا سيلنا عن المؤثر من الارادات فالاصل ان ما[3] يتقدّم الفعل المبتدا لا يؤثر فيه من حيث صحّ فى ذلك الفعل ان يقع على وجه وصحّ وقوعه على غيره فلا بدّ من ان يقارنه . الا ان تكون جملة افعال تتنزل منزلة الفعل الواحد كحروف الخبر وكجملة افعال الصلوة فيريد الاخبار فى اول حرف من حروفه فهذا يجرى مجرى المقارن ويؤثر وقد تكون مقارنة للسبب الذى لا يتراخى مسببه فيحل محل المقارن المسبب . وعلى هذا تقع طاعة بالارادة المتقدّمة .

وما اورده من صحّة ارادتنا لفعل انفسنا وفعل غيرنا فى الحال وفى المستقبل فظاهر[4] . وقوله : كان يجب ان يصح ان تأمروا انفسكم كما صحّ ان تأمروا غيركم ان كان القصد به اظهار هذا القول مع الارادة فصحيح . ولكن لا يكون امراً من حيث انه لا بدّ من اعتبار ضرب من الرتبة وهذا فيه مع نفسه لا يمكن . والثانى ان موضوع الامر هو الدلالة على الارادة اما على تحقيق او تقدير كما يقوله فيمن تثبت حكمته فان الامر دليل الارادة محقّقاً وفى احدنا دليل بضرب من التقدير وهذا ممتنع فيه مع نفسه وليس اذا صحّ الامر حسن فان يحسن[5] الامر

---

١) ى : — ذلك . — ٢) ت : ارادته له ؛ ر : ارادة له . — ٣) ت : انما . — ٤) ى : ظاهر . — ٥) ق : لحسن .

شروطاً غير حسن الارادة وعلى هذا يحسن من احدنا ان يريد ممن لا عقل له ولا يحسن ان يأمره فلا يصح قياس احد الامرين على الاخر . وقد بينّا[1] باول الكلام على ما ذكره فى آخر الباب الى[2] قوله ان فى الناس من يجعل فعل احدنا الارادة فقط او يجعلها والحركة جميعاً فعلين لنا او يقول : هي اول الافعال واحال بذلك على باب التوليد .

---

١) ت : ابينا؛ر : اتينا . — ٢) رق : الا .

باب فيما يخلّ به شبه المخالفين في الارادة

اعلم ان القوم يوجبون وقوع كل ما اراده الله[1] تعالى على اى وجه اراده سوآ كان من فعله او من فعل غيره ويقولون : اذا كان ما هو من فعله لو لم يقع على ما اراده لأدّى الى الضعف والنقص . فكذلك فيما يريده من عباده وعلى هذا لم تفترق الحال فيما يجب ان نعلمه بين ان يكون من فعله او من فعل غيره فى ان فى[2] زوال علمه بكلّ واحد من الامرين نقصاً فى كونه عالماً . والذى نقوله فى هذا الباب ان الذى يجب وقوعه مما يريده تعالى على احد وجهين اما ان يكون من فعل نفسه او من فعل من الجاه الى الفعل ولكل واحد منهما علّة ظاهرة . اما فعل نفسه فلو لم يقع لادّى الى ضرب من المنع لعلمنا ان المريد للفعل[3] من نفسه لا يدعوه الى هذه الارادة الا ما يدعوه الى المراد ومن له داع الى الفعل ثم لم يقع فانما لا يقع لمنع . وليس الا فقد قدرة او فقد آلة او فقد علم او منع الغير[4] اياه وشى من هذا لا يصح فيه تعالى فلا بدّ من وقوع مراده من فعل نفسه . وقريب من هذا هو العلّة فى وجوب ان يقع فعل الملجا لانه انما يكون ملجا لسبب بفعله تعالى فيه وهو الذى يلجيه الى ذلك الفعل . فلو جوزنا وجوده ولا يقع ذلك الفعل لخرج من ان يكون ملجياً وفى ذلك فقد[5] قدرته على ما يكون سبباً للالجا . فاذا خرج الفعل من[6] هذين فليس فيه ما يوجب وقوعه لا محالة ولا اذا لم يقع يقتضى النقص . وهو ما يريده من العباد على وجه الطوع[7] والاعتبار وبهذا يفارق العلم لانه قد ثبت كونه عالما لنفسه فان لم يعلم بعض المعلومات قدح ذلك[8] . ولم يثبت انه مريد لنفسه حتى يقال : لا بدّ من كونه مريداً لفعل غيره كما اراد فعل نفسه .

فاما اذا رجع القوم الى الشاهد ومثلوه بحديث السلطان وجنده فذلك مما لا يقع التسليم فيه على الاطلاق بل ينظر فاذا انتفى مراده منهم وهو من باب ما يعود ضرره ونفعه عليه . فذلك دلالة الضعف والنقص لامر يرجع الى[9] انه لو استقلّ بنفسه فى تحصيل هذا الغرض او قدر على حملهم على ذلك لفعلوه[10] . وان كان ذلك مما يعود خيره وشرّه عليهم فعدم مراده لا يدلّ على ذلك على نحو ما يعلم لو اراد منهم

---

١) رت ى : — الله . — ٢) ى : — في . — ٣) ت : — للفعل . — ٤) ى : من الغير . — ٥) ق : — فقد . — ٦) رق ى : عن . — ٧) ق : المطوع ؛ ر : الطوع والاختيار . — ٨) ى : في ذلك . — ٩) ق : الى . — ١٠) ت ق ى : فعله .

الصلوة والصيام وغيرهما فلم يفعلوه . وما يريده تعالى من العباد هو على هذا الوجه وذلك بان يكون حجة لنا أولى وكيف يدلّ فَقْدُ المراد على ما قالوه ؟ ولو ثبت ذلك فى الارادة اعتباراً بالشاهد لدلّ مثله فى الامر لان حالها سوا فى السلطان وجنده ومهما فصلوا بين الموضعين فصلنا بين الشاهد والغايب .

وبعد فقد ينتفى مراد المريد ولا يدلّ على ضعف ونقص كما نعلمه من حال الذمّي الذى يريد المسلمون قاطبة منه الاختلاف الى المشاهد دون البيع والكنايس ولا يدلّ فَقْدُ ذلك منه على ضعفهم اجمع ونقصهم وعجزهم . وكذلك الحال فى الرسول عليه السلام وارادته الايمان من ضعفة « اليهود » و « النصارى » وغيرهم .

وبعد فقد يقع ما لا يحبه الله تعالى عندهم وما لا يرضاه ولم يدل على الضعف . وكذلك الحال فى الارادة لان الامر فى كل ذلك فى الشاهد سوا .

وبعد فعند كثير منهم ما اراد الله من الكفار[١] اكتساب الكفر وانما اراد كونه قبيحاً فاسداً فقد وجد ما لا يريده الله تعالى[٢] وذلك ينقض قولهم .

وبعد فلو كان فَقْدُ ما اراده دالا على ما قالوه من الضعف والنقص لكان امر الله[٣] جل وعز الكافر بالايمان امراً[٤] بتضعيفه . وكذلك ارسال الرسل تكون البغية فيه ذلك فثبت فساد هذه الشبهة .

والذى اورده بعد ذلك فهو ما يحكى عن الملقب « ببرغوث »[٥] لانه قال فى « كتاب الارادة » : لو اراد بعد ان لم يكن مريداً لكان قد بدا له فيجب كونه مريداً لم يزل وهذا تعلّق بعبارة متى كشفت عنها لم يحصل فيها معنى وذلك لانه ان عنى بالبدا ارادته بعد ما لم يكن مريداً فهو تعليل للشي بنفسه . وان اراد ما هو حقيقة اللفظ فذلك انما يصح فيمن يظهر له من حال الشي ما لم يكن ظاهراً من قبل . وهذا يعود الى العلم . ثم لا يقال فى[٦] العالم بالشي بعد ان لم يعلمه : قد بدا له الا ان يكون قد تقدّمت منه ارادة ثم عقبها بكراهة او كراهة ثم[٧] عقبها بارادة وعلى هذا تكلّم « اليهود » فى نسخ الشرايع والفصل بينه وبين البدا[٨] . ونبين انه لا بدّ من تقدّم الامر والنهى . فاذا كان كذلك استحال فى المريد للشي ابتدا ان يقال : قد بدا له وعلى هذا[٩] لا يقال فى احدنا مثله . ومتى علقوا البدا[٨] بالعلم وزعموا انه لو كان

---

١) ت : كفار ؛ ى : الكافر . — ٢) رق ى : — تعالى . — ٣) رق : — الله . — ٤) رى : امراً له . — ٥) هو محمد بن عيسى وبرغوث لقب لقب به ومذهبه قريب مذهب النجار . — ٦) ت : — في . — ٧) ر : — ثم . — ٨) ى : اليدا . — ٩) ت : — وعلى هذا .

عالما من قبل لكان مريداً فذلك خطأ منهم اذ[١] المريد قد يريد ما لا يعلمه وقد يعلم ما لا يريده. فلا تعلّق لاحد الامرين بالآخر فبطلت هذه الشبهة.

ومما يتعلّق به القوم انه لو كان مريداً بارادة محدثة لكان قد صحّ كونه مريداً بعد ان لم يكن مريداً. ومعلوم ان ما صحّح كونه مريداً فى حال هو كذلك فى كل حال فيجب كونه مريداً ابداً فقولكم يؤدّى الى استحالة كونه مريداً ابداً.

والجواب انا نحيل كونه كذلك لم يزل لانه وان لم يكن المرجعُ به الى كونه فاعلا فقد تضمّن كونه فاعلا من حيث يقف على وجود الارادة وهي فعل من الافعال فوجودها[٢] لم يزل محال. ولا يجب اذا امتنع ان يكون مريداً لم يزل ان يمتنع فيما لا يزال لان هذا يبطل بكونه فاعلا. وليس تصحيح كونه حيّاً لكونه مريداً على الاطلاق بل لا بدّ من وجود الارادة فبطل ما ظنّوه.

وقال القوم: لو لم يكن مريداً لم يزل لوجب كونه كارهاً لم يزل لاجل ان الحي لا يُعرّى عن هاتين الصفتين وأجروا الحال فيه تعالى فى تعاقب هاتين الصفتين المتضادّتين عليه مجرى ما قاله «ابو على» فى المحل انه يتعاقب عليه الاضداد. ولم يقل «ابو على» فى الله تعالى مثل ذلك لانه اوجب هذا لامر يرجع الى المحل. وعندنا انه قد يجوز ان يخلو الموصوف من احدى[٣] الصفتين لا الى ضدّها سوا كان ذلك جملة او حيّاً او محلا وعلى هذا صحّ فى احدنا ان لا يكون مريداً لتصرّف الناس فى الاسواق ولا كارها له.

وكذلك الجواب اذا زادوا: فقالوا اما ان يكون مريداً او كارهاً او ساهياً فينفى السهو عنه والكراهة لا بدّ من كونه مريداً لانه قد يكون عالما بالشي وليس بمريد له ولا كاره هذا وليس كونه ساهياً بضدّ لكونه مريداً فيراعى تضادّ هذه الصفات. فان ثبت ان كونه ساهياً صفة له فهي ضدّ لكونه عالما ونحن نخير خلو الحي من العلم وساير اضداده وعلى هذه الطريقة يلزمهم فى القديم ان يريد ذاته لانه لا يكرهه ولا هو ساه عنه.

وقد قال فى الكتاب: يجب فى احدنا اذا صحّ سهوهُ عما لا يتناهى ان يجوز ان يريد ما لا يتناهى لقولهم انه عند خروجه عن السهو يدخل فى ان يكون مريداً فان كان ساهياً عما لا يتناهى فتجب صحّة ان يريد ما لا يتناهى الا ان هذه الطريقة

١) ر: اذا. — ٢) ى: وجوده. — ٣) ت: احد.

تصح ان يسيل عنها[١]. فيقال: لا يسهو احدنا[٢] عما لا يتناهى لانه انما يسهو عما جرت العادة بان يعلمه وليس هذه حال ما لا يتناهى. فاما قول من قال[٣]: اذا اراد بعد ان لم يرد[٤] لزم فيه التغيير فقد مضى من قبل. وكذلك اذا قال: لو اراد بعد ان لم يرد لاراد بارادة حادثة وهذا يقتضى كونه مريداً لارادته. ثم كذلك فى كل حال حتى يريد ما لا يتناهى. فانا قد بينّا ان[٥] المريد لا يريد ارادته لانها غير مقصودة فى نفسها ويريد نفس المراد ولو كان ذلك[٦] شبهة فى كونه تعالى مريداً بارادة حادثة لكانت شبهة فى ان يريد احدنا بارادة حادثة.

واورد بعد هذه الشبهة[٧] شبهةً يصلح ان توردها « الملحدة » على قولنا انه مريدٌ بارادة فيقولون: لو كان تعالى غير فاعل لم يزل لكان قد اراد كونه غير فاعل وانما يريد ذلك عندكم بارادة فيجب كونه فاعلاً لها لم يزل فيعود القول بانه غير فاعل لم يزل الى انه فاعل فيما لم يزل. وهذه شبهة ساقطة لان الارادة لا تتعلّق بالنفى فلا يصح من المريد ان يريد كونه غير فاعل ولو كان ذلك شبهة لوجب فى احدنا ان يكون فاعلا فى كل حال للارادة اما للفعل[٨] او لان لا يفعل وقد عرفنا خلافه فبطل ما قالوه.

فاما ادّعاوهم اجماع الامّة على قول: ما شا الله كان. فبعيد لانه ما يُعرف ذلك الا عنهم وعن اضرابهم. وابعد من ذلك قولهم: وما لم يشا لم يكن. ولو ثبت الاجماع فى الاول لم يكن من الباب الذى تعرف مقاصد المجمعين فيه ضرورة. واذا لم يعرف ذلك صحّ ان تناول على وجه يمكن فانه على كل حال لا يريد على اية من الكتاب او على سنة من الرسول صلّى الله عليه ويكون تأويله إنّ ما شاه من افعاله فلا منع من[٩] دونه. ويبين هذا انه وارد مورد المدح. وانما نثبت المدح[١٠] فيما هذا سبيله ولا بدّ لهم من ضرب من التأويل لقولهم او قول بعضهم ان الله[١١] ما شا اكتساب الكفر وانما اراد ان يكون قبيحاً فاسداً فقد كان على هذا المذهب ما لم يشاه الله فاذا ساغ هذا التأويل فكذلك ما قلناه.

فاما قولهم ان من قدر على المنع من شي فلم يمنع فهو مريد له.

فالجواب ان خلافه نعرفه باضطرار. فانا لا نريد من « اليهودى » الاختلاف الى الكنيسة ويقدر على المنع ومع هذا فلا نريده. وعلى هذا يكفّ احدنا فى

---

١) رى: عليها. — ٢) ق: — احدنا. — ٣) ق: يقول. — ٤) ق: يكن. — ٥) ق: انه. — ٦) ق: — ذلك. — ٧) ى: الشبه. — ٨) ر: الفعل. — ٩) رقى: — من. — ١٠) ت: — المدح. — ١١) ق: — الله.

كثير مما يشاهده من المناكير عن انكاره والمنع منه مع القدرة ولا يدلّ هذا على ارادته. وانما لا يمنع لانه لا يعتقد وجوبه عليه عقلاً . وبعد ورود السمع ربما اخل بالواجب عليه وربما عرض فيه ما يُغير حاله في الوجوب فكيف احالوا في القادر على المنع من شيء الا ان يكون مريداً له[1] اذا لم يمنع .

فاما قولهم : لو لم ترد المعاصي لوقعت شاها ام اباها على ما قاله « ابن ابي بشر » وهذا من صفات المغلوبين المقهورين فبعيد لان الابا في اصل اللغة هو المنع فيقول فلان ابى الضيم وابى فلان ان يظلم اى منع من ضيمه وظلمه . وقد يستعمل في الامتناع ايضا فيقال : سألته فابى اى : امتنع وعلى الاول يقول تعالى : « وَيَأْبَى ٱللهُ إِلَّآ أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ »[2]. فاذا كان كذلك فكيف يجب في الحي اذا لم يُرد شيا ان يُمنع منه او يمتنع ؟ وكيف يلتيم[3] الكلامان فصاروا متعلّقين بهذه العبارة ؟ ومهما ارادوا انه اباها اي كرهها فالمعنى صحيح ولكن لا يقال : ابى فلان كذى بمعنى كرهه ولولا ذلك[4] لصحّ ان يقال في الضعيف انه يابى الظلم لانه كالقوى في كراهة ان يظلم .

فاما بناؤهم هذه المسيلة على مسيلة المخلوق فعجبت لان هذه المسيلة من فروع المخلوق ولو ثبت انه تعالى هو الخالق لكان الكلام في مسايل العدل كلها لغواً فمع الخلاف في ذلك كيف يقال هذا القول ؟ وعندنا انه لو كان الامر في المخلوق على ما يقولونه لوجب ان يكون تعالى مريداً لكل حادث لانه اما ان يكون الحادث فعله او فعل غيره فلا بدّ اذا خلق الكل ان يكون مريداً للكل هذا وان كنّا نقول ان على مذهبهم تجوز صحّة الفصل بين فعله الذى يخلقه وبين فعل العبد الذى يخلقه فيُريد فعل نفسه ولا يُريد فعل عباده مع انه خالق للكل كما انه قد صحّ عندهم ان يأمر بفعل العباد وينهى وان لم يصح ذلك في فعل نفسه . وقد الزموا ان يصح ان يخلق افعالنا ولا يريدها لانه ليس من حكم الفاعل للشي ان يكون مريداً له لا محالة . ولكن ذلك لا يكاد يستقيم لانه اذا عمله ولا منع[5] وهو مقصود في نفسه وجب ان يريده . والزمهم في الكتاب ان يكون تعالى انما يريد من افعال عباده ما يتعلّق بخلقه لانهم علقوا ارادته بخلقه . وقد قال القوم بانه يريد ساير جهات الفعل وان لم تكن مخلوقة كنحو كونه اكتساباً . ومتى قالوا بذلك فقد اجازوا وقوع ما لا يريده الله وهذا إن قالوه : كان الالزام[6] صحيحاً . ولكن القوم قد جعلوا جهات الفعل كلها حدوثاً وخلقاً فيجب ان يكون مراداً من كل جهة.

---

١) ر : — له . — ٢) سورة التوبة ٩ اية ٣٢ ؛ ت : ونوره (كذا) . — ٣) ق : يلتئام . — ٤) ر : — ذلك . — ٥) ق : — ولا منع . — ٦) ى : — الالزام .

قالوا ان[١] اجماع الفقها على[٢] ان الحالف اذا استثنى[٣] بمشيئة الله فى قضا الدين او غيره لم يحنث فلو كان ما لم يقع من قضآ الدين[٤] مراداً لله لوجب ان يكون الحالف حانثاً . وكذلك فالايقاع فى العتق لا يقع اذا علق بمشيئة الله وقد شاه الله عندكم فيجب ان يقع العتق لا محالة اذا قال : انت حرّ ان شا الله . فيوردون من هذا الجنس .

واعلم ان الاصل فى هذه اللفظة انها لا تقع موقع الشروط بدلالة دخولها فيما مضى كدخولها فيما يستقبل وانما تدخل فى الكلام للوقف[٥] عن النُقاد . ويفارق ذلك اذا علقه بمشيئة زيد لانه يصلح ان يكون شرطاً اذ الشرع هو الذى غيّر حال هذه الكلمة عن النقاد الى الوقف. فعلى هذا لا يقع الحنث ولا الطلاق والعتق . واذا قال : ان شا زيد فلا بدّ فى الطلاق اذا وقع عند قول زيد : قد شيت الطلاق ان[٦] تتعلّق هذه المشيئة بما هو فعل وليس ذلك الا فى اعتدادها او منعها للزَوْج عن الأستمتاع بها . فاما اذا عنى بذلك زوال النكاح فذلك نفى لا يصح ان يراد . فاما « الحسن » رحمه الله[٧] فقد ذهب الى ان ذلك يقع لغوًا فى الكلام وتطلق المراة ويعتق العبد لان قوله : انت حر ايقاع وقوله : ان شا الله يقتضى مشيئة مستقبلة وما يستقبل لا يوثر في الحاصل .

واما « ابو على » فانه قال : متى قصد الحالف ما هو مشيئة فى الحقيقة وجعله شرطاً حنث واذا لم يرد هذا فانما يورده وكلامه فيه محتمل . فيجوز ان يريد : ان شا ان يَنْفعِني او يسهل سبيلي اليه او يلطف لي فيه فلا يحنث لانه اذا لم يوجد هذا الفعل نبين انه تعالى ما لطف فيه وانما كان لم يفعل[٨] لعلمه بانه لا يقع عنده ذلك فلهذا لا يحنث . ونقول : لا يمكن ان يدعى فى ذلك مخالفة الاجماع لان هذا التفصيل لم يُحكَ عن الفقها . وفى « اهل البيت » « كالقَسم » وغيره من الأيمة عليهم السلام من جعل ذلك من باب ما ينظر الى صلاح المرأة فى طلاقها ونكاحها وفى عتق العبد او رقّه فان كان الصلاح فى ذلك وقع والا لم يقع . وعلى كل حال فان كانت هذه اللفظةُ واردةٌ مورد الشروط[٩] لم يصح على مذهبهم لانها تقتضى الاستقبال وعندهم انه تعالى مريدٌ لم يزل فبطل ما قالوه .

---

١) ق : — ان . — ٢) ق : — على . — ٣) ت : استثنا . — ٤) ق ى : الديون . — ٥) ق : الموقف . — ٦) ى : من ان . — ٧) ت : + الله . — ٨) ت : وان كان انما لم يفعل ؛ ر : وانما كان انما لم يفعل . — ٩) ق : الشرط .

الكلام في القرآن وسائر كلام الله تعالى

باب في حقيقة الكلام

اعلم ان وجه[1] اتّصال هذا الباب[2] بباب الارادة ان الكلام عندنا من جملة[3] افعاله كالارادة فلا يصح كونه مريداً لنفسه ولا بارادة قديمة بل يتبع كونه مريداً كونه فاعلا. فكذلك الحالُ في كونه متكلّماً لا يصح ان يكون للنفس ولا بكلام قديم بل يتبع فعله الذى هو الكلام. والمخالفون لنا قد اجزوا ذلك على نحو مذهبهم فى الارادة ونحن وان فرقنا بين كون المريد مريداً وبين كونه متكلّماً من حيث لا حال له بكونه متكلّماً وله بكونه مريداً حال فهما من الوجه الذى ذكرناه متّفقان وان لم يكن الكلام من هذا الباب معنىً لولا ان القرآن هو دليل على الاحكام الشرعية ولو لم يكن فعلا من افعاله جل وعز لما دلّ فوجب عند ذلك ان يبين حكمه. فقد[4] بدأ بحد الكلام فجعله ما يحصل من الحروف المعقولة له نظام مخصوص.

والاصل فى ذلك ان الشي لا يصير معقولاً باسمه بل يجب ان يكون معقولاً اولا ثم يتبعه الاسم فصارت الفايدة فى المسمّى غير معقودة بالاسم. فاذا لم يعقل الشي امتنعت تسميته باسم وصار ذلك بمنزلة قولنا: «عالم» لانا[5] ان لم نعقل صحّة الفعل المحكم لم يُجز ان نعبّر عنه بقولنا «عالمٌ». فاذا ثبتت هذه الجملة فيجب ان يتقدّم لنا العلم بما تريد تسميته[6] بانه كلام. والذى عقلناه[7] فى ذلك هو الحروف التى[8] تنتظم فالحروف هى معقولة ونظامها معقول لانه ان[9] تكلّم احدنا فى هذا الوقت[10] بحرف ثم انقطع عن[11] الحرف الثانى فاتى به بعد زمان لم يعُد ما فعله كلاما. فما جرى هذا المجرى هو الذى نعرفه كلاماً ونسمّيه بذلك[12] وعلى هذا لو نطق بحرف واحد فقط لم يَعدّ متكلّماً ولا عدّ ما فعله كلاما. وهذا الحد اولى

١) ق: — وجه. — ٢) ق: — الباب؛ ر ى: ذلك بباب الارادة. — ٣) ى: من جهة. — ٤) ق: وقد. — ٥) ق: لانه. — ٦) ق: تسميته. — ٧) ت: عقلنا. — ٨) ق: الذى (كذا). — ٩) ق: اذا. — ١٠) ق: — في هذا الوقت. — ١١) ق: عنه. — ١٢) ق: كذلك.

واسلم من قول من قال : هو الحروف المنظومة والاصوات المقطعة لان في ذلك اخراجاً لما يتألف [١] من حرفين ان يكون كلاماً . وفيه ايضا ضربٌ من التكرار فان الاصوات المقطعة هي الحروف لا غير . وفيه ايضا انه لا يسلمُ على قول بعض الشيوخ . فان«ابا على» يمنع ان يكون الكلام من جنس الاصوات . فاذا اقتصرت على ذكر الحروف فقط سلم على مذهبه ايضا . وليس يضرّ ان لا نجد السبيل الى بيان اقل ما هو كلام اذا كنّا قد عرفناه على الجملة كما لم يضرّ الجهل بتجديد اقل ما يكون فعلا محكماً دالا على كون فاعله عالماً . وعلى ان المقصد بهذه الجملة هو الكلام فى القرآن وهو قد بلغ حدّ الكلام بلا اختلاف فثبت ما نريده .

فاما قول من طعن على ما ذكرناه من وجوب ان يكون الكلام من حرفين او من حروف بقوله : ان الحرف الواحد قد يكون كلاماً كقولهم ق و ع وما شاكلها وبقوله : ان اهل النحو قد قسموا الكلام الى اقسام جعلوا احدها الحرف فكان الحرف الواحد عندهم كلاماً . ونوجب عليكم ايضا ان تثبتوا الكلام كلاماً وان لم تعدّ بان توجد فيه هذه الصفة التى ذكرتموها .

والجواب عنه ان طريقتهم تقتضى المنع مما سأل عنه لانه لا بدّ من شي يقع به الابتدا ومن شي يقع عليه الوقف والسكون فكيف يجوز هذا فى الحرف الواحد ؟ ويبين هذا انهم فى غالب احوالهم يجعلون الكلام ما يفيد ومجرد قولهم ق و ع لا يفيد فلم يصح ان يكونا كلامين[٢] وكان غرضهم بقولهم فى اقسام الكلام وحرف جا لمعنىً ان يثبتوا ما اذا يألف بعضه الى بعض كان كلاماً لا انهم ارادوا ان الحرف بمجرده هو كلام لانهم فى الاسم ايضا[٣] لا يجعلونه كلاماً الا بعد ان ينضاف اليه الفعل . واما ما لا يفيد فقد سمّوه كلاما ولكنهم انما يكلموا فى احكام ما قد وقعت المواضعة عليه لا فيما سمّى كلاماً مطلقا .

فاما القول بان الكلام هو ما يفيد فذلك و[٤] ان جرى فى بعض كلام «ابى هاشم» فهو غير صحيح والا لزم فى كل ما يفيد ان يكون كلاماً كالاشارة وعقد الاصابع والكتابة . فاما من زعم فى الكلام انه خارج عن هذه الحروف المسموعة وانه معنًى فى النفس فقد ابعد لانه اما ان يثبت هذا المعنى بالضرورة فقد كان يجب ان نعرفه او بدلالة فيجب ان يُذكر وعلى انه كان يجب ان لا يمتنع وصف احدنا بالسكوت والخرس مع كونه متكلّما لأن المعنى الذى فى النفس لا يصح ان يمنع من الخرس فى اللسان او من السكوت فيه وقد عرفنا خلافه . وليست تسمية احدنا بذلك وهو

١) ت : يأتلف . ٢) ر : يكون كلامان . — ٣) ت ق ى : — ايضا . — ٤) ق : مما .

ساكت على طريقة اللغة بل هو[1] على جهة الصناعة كما يقال « خيّاط »[2] و « نجار »[3] وان كانا[4] غير فاعلين فى الوقت فلا يقدح فيما نقوله . ومتى جعل القوم الدلالة على اثبات المعنى فى النفس ظهور هذا المسموع فالذى يتعلّق به هذا المسموع هو العلم به او القصد اليه او التفكر فيه . وليس الكلام عندهم شي من ذلك . والذى يعلمه احدنا قبل اظهار هذه الحروف من كلام تديره فى نفسه[5] بقطعها. فذلك هو من جنس ما يظهره ولكنها حروف خفيةً ولو كان معنى فى النفس لما احتيج الى ضرب من التقطيع كالعلم والارادة وغيرهما .

وبعد فلولا ان الكلام هو ما ذكرناه لكان لا يتصوّر فى نفسه ما هو على شكل هذه الحروف فهذا من ادل الاشيا على انه من جنس ما يظهر وانه ليس بمعنى فى النفس كما ثبت مثله فيمن يريد الكتابة لانه يتصورّ فى نفسه اشكال ما يكتبه ولم يكن لاحد ان يجعل الكتابة معنى فى النفس . فاما قول القايل : « فى نفسي كلام » فالغرض به انباوه عن عزمه[6] على ذلك وهو بمنزلة ان يقول : « فى نفسي لقآ زيد » او « الخروج الى مكة » فلا متعلّق لهم بذلك . واما قوله تعالى « يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ مَا لَيْسَ فِى قُلُوبِهِمْ »[7] فقد يعلقوا به فى ان الكلام هو[8] فى القلب وهذا بعيد لانه قد يحتمل قوله : « ما ليس فى قلوبهم » العلم به والقصد اليه فالاية مجملة ولا بدّ من حملها على ما ذكرناه لانها وارادة فى شان المنافقين هذا ولو استدللنا بهذه الاية لكنا اسعد حالا[9] منهم لانه تعالى قد جعل محل القول الفم ومذهبهم خلاف ذلك فثبت انه يرجع به الى هذه الحروف .

فاما قولهم ان الكلام ما قام بالمتكلّم فجهالة لانه قد يقوم بالمتكلّم ما ليس بكلام فان القدرة تقوم به عندهم وكذلك العلم وغيرهما فيجب ان يُحَدّ الكلام بما يخصه لا بما يشركه فيه غيره .

وبعد فالشي يجب ان يكون فى نفسه معقولا قبل الاضافة ثم يضاف الى الغير . فاما ان يعرف بالاضافة فباطل . فعلى[10] هذا لو لم يعقل الولد والدار واليد وغير ذلك لم يصر معقولاً بالاضافة فكذلك كان يجب فى الكلام . واعلم ان القوم على فرق . ففيهم من يجعل كلام الله هذا المسموع وكذلك يجعل كلام احدنا ما هو بهذه الصفة ولكنه يقول فى كلامه تعالى خاصة انه غير مخلوق ولا محدث ونقرّ فى

١) ق : هي . — ٢) هو ابو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط المعتزلة في البغداد والمـالف لكتاب الانتصار . — ٣) هو حسين بن محمد النجار الذي توفي نحو سنة ٢٢٦ هـ-٨٤٠ م.—٤) ت : كنا. — ٥) ت هنا « حروف » بين السطرين؛ ق : « او حروف» . — ٦) ق: — عن عزمه . — ٧) سورة آل عمران ٣ اية ١٦١ . — ٨) ت : — هو . — ٩) رت ى: — حالا .— ١٠) رق: وعلى .

كلامنا بذلك فهولا هم «الحشوية»[1] والى ذلك ذهب «احمد بن حنبل»[2]. وحدثت بعدهم فرقة تعد عندهم ان يكون كلامه تعالى من جنس هذه الحروف ثم لا يكون محدثاً فقالوا: كلامنا هو من جنس هذه الحروف[3] فهو محدث ولكن كلامه جل وعز مخالف لكلامنا كما انه متكلّم مخالفٌ للمتكلّمين منّا كما قاله «ابن كلاب»[4]. وراى «ابن ابى بشر» ان المخالفة بين الشاهد والغايب فى الحقايق لا تمكن فقال فى الكلام انه معنى فى النفس شاهداً وغايباً فبالغ فى الجهالة. وخرج عن المعقول فى اثبات الكلام على كل وجــه. والذين قبله اثبتوا الكلام فى الشاهد معقولاً ولكنهم اثبتوا فى الغايب ما لا يعقل. والأوّلُون اعقلونا ما هو الكلام شاهداً وغايباً ولكنهم جهلوا من حكمه ما هو ظاهر وهو الحدوث والخلق واذ[5] بينّا حقيقة الكلام فله تعلّق بالمتكلّم فلا بدّ من بيانه.

---

١) «الحشوية» الذين كانوا يرون وجوب الجمود على التقليد واتباع الظواهر. — ٢) «احمد بن حنبل» لا حاجة الى التعريف به هنا. — ٣) ق: — ثم لا يكون محدثا فقالوا .... الحروف. — ٤) «ابن كلاب» هو عبد الله بن محمد بن كلاب القطان وتجد ترجمته في طبقات الشافعية لابن السبكى. (٢ : ٥١) وانه توفي سنة ٢٤٠ هـ — ٨٥٥ م ويسميه الفهرست (ص ١٨٠) من الحشوية ويسميه البغدادى من اهل الحديث (اصول الدين ٢٥٤). — ٥) ق: اذ قد؛ ت: اذا؛ ى: اذ.

بابٌ في حقيقة كون المتكلّم متكلّماً

اعلم ان المتكلّم عندنا هو فاعل الكلام وانما يعرف ان هذا حقيقته بمثل ما به نعرف فى شي من اسمآ الفاعلين انه يفيد فعلا من الافعال وهذا نحو الضارب والكاسر والمنعم وغيرهما . ومعلوم ان الطريق الذى به ثبتت هذه الاوصاف مفيدة للفعلية بدليل[1] انك لا تعلم[2] كذلك الا عند وقوع هذه[3] الافعال منه بحسب احواله . فان لم تعرف ذلك لم تعرف متكلّماً . ومتى عرفت هكذى عرفت متكلّما فجرى مجرى ما ذكرناه . ولانه لو لم يكن معنى المتكلم انه فاعل الكلام لما صحّ ان توثر حاله من نحو[4] كونه مريدا وكارها فى خطابه فيصير امرًا وخبرًا ونهياً لان حالته لا توثر الا فيما هو فعل من افعاله . ولانه اذا وجب تعلق كلامه به ثم[5] لم يصح ان يثبت شي من وجوه التعلق الا الفعلية فقد لزم ما نقوله . وخلاف من خالف فى ذلك لا يخرج عن وجهين . اما ان يكون خلافا من جهة المعنى او من جهة الاسم . واقوى وجوه الخلاف من حيث المعنى ان يجعل المتكلم من له حال بالكلام او يجعل المتكلم محل الكلام او ما حل الكلام بعضه سوا كان من فعله او فعل غيره فيه[6] . فاما اذا قيل : مَن لولاه لما وجد الكلام فرجوع الى الفعلية . ومتى قيل : من قام به الكلام ورجع بالقيام الى البقا فذلك باطل لانه لا يبقى الكلام .

واما الخلاف من جهة العبارة فهو ان يقول : المتكلم من ظهر به الكلام او سمع منه او وجد فيه او[7] زال خرسه او سكوته .

اما القول بان له بكونه متكلما حالاً فلا يصح لان اثبات حال لا يُوجد من النفس ولا تدخل تحت الادراك ولا يثبت لها حكم يؤدّى الى الجهالات. وما يمكن من احوال احدنا الموجودة من النفس فهو ككونه مريدًا ومعتقدًا وغير ذلك . وليس لكونه متكلما فى ذلك مدخل . والحكم الذى يصلح ان نذكر فى هذا الباب هو تاتّى هذه العبارة وهذا مضاف الى كونه قادرًا على هذه الحروف وكونه عالما بكيفية ترتيبها وقاصدًا الى ايرادها فمن أينْ اثبات حالة اخرى ؟

وبعدُ فكان تجب صحّة العلم بالذات على هذه الحال من دون العلم بالكلام

---

١) رى :— بدليل . — ٢) ى : انه لا يعلم . — ٣) ر :— هذه . — ٤) ت :— نحو . — ٥) ت : — ثم ؛ ق : بما . — ٦) ى : — فيه . — ٧) ى : اذا .

على جملة او تفصيل لانه[١] هذه سبيل ما يوجب للموصوف حالاً كالعلم وغيره وبهذا تفارق اسما الفاعلين او اسمآ الاشتقاق كقولنا « اسود » و « فاعل » . فلما ثبت انه لا يعلم متكلماً الا بعد العلم بالكلام على جملة او تفصيل دلّ على انه لا حال له بالكلام .

وبعدُ فاذا ثبت انه يرجع بكونه متكلما الى فعله للكلام فلو كانت له حال بذلك لكان له بكل ما يفعله حالٌ وقد عرفنا خلاف ذلك . وايضا فكان لا يصح ان يُوجَدَ كلامه فى الصدى لان ما يوجَدُ فى الغير لا يكتسب الحي به صفة ولا يصح فى الصدى ان يكون هو المتكلم لانه ليس بحي ومن قال بهذا المذهب لا يجعل محل الكلام[٢] هو المتكلم .

وبعدُ فكان يجب لو خُلِقَتْ للواحد منّا آلتان وقدرنا تضاد الحروف ان يتعذر عليه التكلم بحرفين ضدين لوجوب كونه بهما[٣] على صفتين ضدين وليس يمكن المنع من ذلك الا بان يقال ان ذلك غير مقدور لله ولا وجه يمتنع لاجله لانه كما جاز ان يخلق له عينين واذنين فقد كان يجوز ان يخلق له لسانين ولو خلقهما له وفيهما القدرة لصحّ ان يفعل الكلام بكل واحد منهما اذ حاله معهما سوا . فان تعذر تكلّمُه باحدهما فكذلك بالاخرى ولو فعل بهما حرفين ضدّين وكان له بكونه متكلماً حال للزم ان يحصل بهما على صفتين ضدّين لان ما يوجب حالاً للجملة لا يفرق[٤] بين ان يكون المتضادّ منهما موجوداً فى محل واحد او فى محلين كما نعرفه فى العلم والجهل فثبت بهذه الجملة فساد ما قالوه .

فاما الوجه الثانى من الخلاف وهو ان المتكلم محل الكلام فهذا يقتضى ان لا يكون هاهنا متكلم اصلا لان الجملة موصوفة بذلك . والكلام لا يحل فى جميعها . ومتى قالوا : هو محل الكلام او ما حل الكلام بعضه اقتضى فى بعض اللسان ان يكون هو المتكلم لانه ليس يحل ما هو كلام فى جميع اللسان ومتى اقتصروا على انه محل للكلام لزم فى اللسان او فى بعضه ان يكون متكلماً لحلول[٥] الكلام فيه . بل اقل الكلام حرفان ومحلها[٦] لا بدّ من ان يتغاير فكيف يثبت المتكلم متكلماً ؟ ثم يلزم ان ترجع احكام الكلام الى المحل من الوصف بالقذف وبالصدق والكذب وان يتوجّه عليه الحد والذمّ والعقاب وغير ذلك . وقد عرفنا ان الامر بخلافه فيثبت انه الفاعل للكلام .

---

١) رق ى : لان . — ٢) ق : للكلام . — ٣) رق ى : كونهما . — ٤) ق : يفترق . — ٥) ى : بحلول . — ٦) ر : محلهما.

فاما ما يتّصل باللغة فلا شبهة فى انه لا يوصف متكلماً الا من فعل الكلام . ألا ترى انهم[١] اذا اعتقدوا وقوع الكلام من واحد بحسب قصوده ودواعيه يسموه متكلما فلو لم يكن المتكلم عندهم من هذا وصفه لما صحّ ذلك فيجرى هذا مجرى ساير اسامى الفاعلين . ومعلوم ان الاسامى تتبعُ اعتقاداتهم وقد وجدناهم يسمّون الكلام المسموع من المصروع بانه كلام الجنّ فيضيفونه الى الجنّ للاعتقاد الذى ذكرناه . ولو عرفوا انه واقع من المصروع لما جعلوه الا كلاما له دون الجنّى فيقول[٢] من قال انه يسمّى متكلماً من ظهر منه[٣] الكلام ان اريد به طريقة الفعل[٤] فصحيح والا فلا يصح وعلى هذا لو اوجد الله الكلام فى لسان احدنا لكان الله تعالى[٥] هو المتكلم به دونه كما انه المتكلم بما فى الشجرة دونها وانما يعرف فى هذا الكلام انه فعله تعالى لعلمنا انه حادث على وجه لا يصح وقوعه الا منه . فاما ان نعلم تعلق الكلام به من جهة المشاهدة فمتعذر لاستحالة ذلك عليه تعالى .

فاما من جعل اضافة الكلام الى المتكلم من حيث انه قايم به[٦] واراد بالقيام الحلول فقد ابطلناه . واذا اراد الدوام والبقا فقد عرفنا ان الكلام لا يصح عليه البقا . ومتى قال : اردت انه يُوجَدُ به فذلك محتمل للفعلية ومحتمل للحلول ومتى فسّروه بان الغرض انه لولاهُ لما وجد كلامُه فلولا علمه وحيوته وقدرته لما وُجد كلامه فيجب ان يكون قايماً بهذه المعانى .

فاما من قال ان المتكلم من له كلام فهذه الاضافة محتملة لوجوه . فقد[٧] يراد بها طريقة الملك كما يقال له : « عبد » و « فرس » وقد يقال له كذى اذا اتّصل ذلك به اتّصال خلقه كما يقال : له يدٌ وله رجل وغير ذلك . وقد يقال له كذى اذا فعله فيجب ان يفسره[٨] بما هو واضح .

١) رقى : تراهم . — ٢) قى : فقول . — ٣) ى : فيه . — ٤) رقى : الفعلية . — ٥) ت : — تعالى ؛ رقى : — الله . — ٦) ر : — به . — ٧) رق : قد . — ٨) ت : يفسر ؛ ر : يفسروه .

باب في ذكر جملة من أحكام الكلام وأحواله

اعلم ان جنس الكلام هو الصوت . فاذا وقع على وجه فهو كلام هذا هو اختيار « ابي هاشم » . وقد قال « ابو علي » : هو(١ جنس غيّر الصوت . والدلالة على انه والصوت سوا هو ان يقال : لو كان غير الصوت لصحّ وجود الصوت المقطع ولا كلام او الكلام من دونه لان ذلك امارة الجنسين . فاذا لم يصح انفصال احدهما عن الاخر ولا تعلّق دلّ على ان الجنس واحدٌ . وبهذا كلم « ابو على » رحمه الله « ابا الهذيل » فى نفى ان يكون الافتراق معنىً زايداً(٢ على الكونين الى ما شاكل ذلك فيجب ان يكون المرجعُ بهما الى شي واحد . ومن احكام الكلام ان البقا عليه يستحيل لانه اذا رجع به الى الصوت ثم(٣ عرفنا استحالة البقـا على الصوت فكذلك الكلام . وقد خالفت « الكرامية »(٤ فى بقا الاصوات وفى(٥ غيرها من الاعراض .

ودليلنا على ذلك انه كان يجب ان ندركه فى الحال الثانية على حد(٦ ما ادركناه اولا لان بقآ الباقى فيما هو مدرك لا يخرجه عن صحّة(٧ الادراك من حيث يدرك على ما يختصّ به من الصفة التى لا تزول فى حال(٨ البقا ولو كنّا مدركين له فى الثانى كادراكنا له فى الاول لإضطرب على السامع ما يسمعه فكان لا يكون المسموع زيداً اولى من يزد اولى من(٩ ديز وانما يترتب عنده(١٠ هذا الضرب من الترتيب لا لشي(١١ سوى(١٢ انه عند سماعه للياَ قد عدمت الذاى(١٣ وعند سماعه للدال قد عُدِمَ الحرفان جميعاً ونفس هذا يدلّ على انه ليس بجسم والا كان يصح بقاوه فلا يدرك على الترتيب المعروف . ومتى قيل تنتقل محالة على الترتيب فهو بنآ على انه باق وفيه الخلاف. ثم كان يصح انتقال محله الى الاذان(١٤ على ضرب من الاختلاف فيتشوش على بعض السامعين كيفية ما نسمعهُ وحتى يلزم ان ينتقل الى بعض السامعين طرف مما يحدث دون ما زاد عليه وكل هذا يزيل الثقة بما نسمعه وعلى انه لو كان جسماً اقدرنا على الاجسام كلها لقدرتنا على الحروف ولرجوع احكامها الينـا

---

١) رق ى : انه . — ٢) رق : زايد . — ٣) ى : ثم قد . — ٤) « الكرامية » اصحاب ابي عبدالله محمد بن كرام فانه كان ممن يثبت الصفات الا انه ينتهي فيها الى التجسيم والتشبيه . — ٥) ت : — في . — ٦) ق : — حد . — ٧) ق : — صحة . — ٨) ى : حالة . — ٩) ى : — من ؟ ر : من ان يكون يزد اولى من ديز . — ١٠) ق : عند . — ١١) ق : لوجه . — ١٢) رت : سوا . — ١٣) ت : الزا . — ١٤) رق ى : الاذن .

وقد ثبت انه لا يقدر احدنا على الاجسام فثبت بهذه الجملة انه لا يبقى وانه ليس بجسم .

فاما كيفية ادراكه فمخالفة لادراك الحرارة والبرودة والطعوم والروايح ومشبّه [١] لادراك اللون [٢] من حيث يدرك الصوت بحيث هو كما يُدرك اللون ولا نحتاج فى الصوت الى انتقال محله على ما قاله « ابوعلى » اولاً وان كان قد رجع عنه وعلى ما قاله « ابو القسم » وغيره . ولسنا ننكر صحّة ادراكه اذا انتقل محله الى صماخ الاذن ولكنا لا نجعله شرطاً حتى لا يدرك الا كذلك . ودليلنا فيه ما قد ثبت انا نفرق بين الجهات التى يوجد فيها الكلام مع سلامة الاحوال ولو ادركناه بانتقال محله لكنا لا نعرف ذلك على طريقة واحدة كما لا نفرق بين الجهات التى جاوزتنا اجسام حارّة او باردة الا اذا رايناها باعيننا .

فاما اذا لم تكن الحال هذه جوزنا ان تكون قد جاوزنا من جهة يمنة او يسرة فعرفنا انها تدرك بطريقة انتقال المحل وليس كذلك الحال فى مسيلتنا فيجب ان يدرك بحيث هو ولولا صحّة ما ذكرناه لاجزنا مع سلامة الاحوال ان لا يدرك كثيراً من الاصوات لعدم الانتقال او يدركه بعض دون بعض لثبوت الانتقال اليه دونه الى غير [٣] ذلك من ضروب الالزامات المذكورة فى مواضعها . واى شي ذكروه فانما يدلّ على انه قد يدرك الصوت [٤] بطريقة انتقال محله وهذا مما لا ينكره. واذا امتنع ادراكنا للصوت عند هبوب الريح فى خلاف جهة الكلام فلاجل انه يصير هذا الهوا كالحجاب والشرط فيه زوال الحجاب [٥] فاعتبر جميع ما يوردونه بهذا الاعتبار .

واما ما اورده من كون الكلام دليلاً وكيفية الشرط فيه فالاصل فى ذلك ان نبين الشرط الذى معه يفيد . والشرط الذى معه يدل وليس للجنس تأثيرٌ فى كونه مفيداً ولا فى كونه دليلاً وعلى هذا تثبت الجنسية فى المهمل وفى كلام من لا يدل بكلامه [٦] على شي مما يتناوله . فلا بدّ اذاً في كونه مفيداً من وقوع المواضعة عليه وصورة المواضعات بين الناس معروفة ولا بدّ فيها من ضرب من الاشارة ولو لم يكن فى هذا الباب الا ما يكون من الصبى ووالدته ومن تدبر امره فى تلقينه الاسماً والالفاظ التى اذا تكررت عليه علمها لكفى وليس هذا التواضع بموقوف على الكلام بل قد يصح [٧] وقوعه على ما يجرى مجراه من الحركات وعقد الاصابع والكتابة وغيرها ولكن باب الكلام اوسع والتركيب فيه اكثر . فلما اراد الله ان يجعل

---

١) ق ى : مشبهة . — ٢) ق : الالوان . — ٣) ر : دون غيره . — ٤) ق : — الصوت . — ٥) رق ى : الحجب . — ٦) رق ى : كلامه . — ٧) ى : صح .

الخلق بحيث يتمكن كل واحد منهم من تعريف الغير ما فى نفسه والتعريف منه ما يريده جعل لهم سبيلا الى التكلم بهذه الحروف وان ينصرفوا فى تركيبها على ما ارادوه فيفيدوا بها ساير الاغراض . وحل الكلام فى اتّساعه[١] فى الوجه الذى ذكرناه محل التوقيت بطلوع الشمس واختلاف حركاتها[٢] لما كانت ظاهرة لكل احد فاتّسع بخلاف غيره . ولا بدّ من ان يكون ابتدا اللغات مواضعة ليصح[٣] من بعدُ ان يخاطبنا الله ببعض بما تواضعنا عليه فنعرّف به مراده ويكون التوقيف مرتباً على ذلك على ما بين فى موضعه .

فاذا ثبتت هذه الجملة وجب ان يقف كونه مفيداً على المواضعة ولهذا اذا جعلنا مواضعة قوم لم يمكننا ان نستفيد بكلامهم شياً فاذا حصلت المواضعة على وجه مخصوص واتى المتكلم بالكلام على حد ما تواضعوا عليه وقصد به شيا مخصوصاً و[٤] دخل كلامه فى ان يكون مفيداً وشرط[٥] الافادة ان يترتب على وجه مخصوص كترتب اسم على اسم او فعل على اسم . فاما الفعل والفعل والحرف والحرف او الاسم والحرف فلا مدخل لشي من ذلك فى باب الافادة . فاذا حصل كذلك فدلالته تقف على حال المتكلم فاذا كان حكيماً دل كلامه على حال ما يتناوله فى كونه صدقاً او امراً بحسن او نهيا عن قبيح فان لم يكن كذلك فليس له حظ الا ان يعرف عنده كونه مريداً . وليس طريق ذلك ايضا الدليل الا فيمن تثبت حكمته والا فذلك معلوم ضرورة . فهذا وجه القول فى كيفية افادة دلالته[٦] .

فاما كيفية وجود الكلام فالاصل فيه ان ما يفعله احدنا لا بدّ من ان يكون فى محل مبنى بنية مخصصة لامر يرجع الى ان ايجاده لا عن سبب لا يصح ومن شانه ان تكون هناك مصاكة واعتماد وهذا ينبي عن المحل . ومعلوم انه لا يتاتى ذلك فى كل محل بل لا بدّ من ان يكون على صفة مخصوصة . فاما حاجته فى الجنس الى محل حتى لا يصح من واحد[٧] من القادرين ان يوجده الا فى محل فلان الكلام لا حكم له يرجع الى الحي والجملة لما قد تقدم وحكمه لا يظهر الا بمحله[٨] من مضادة[٩] ضده الى ما شاكله لان صحّة كونه مدركاً ليس بامر راجع اليه بل هو امر راجع الى المدرك . واذا ثبت ان حكم الكلام ما ذكرناه جرى مجرى الكون واللون وغيرهما فى انه لا يصح وجوده الا فى محل لان فى خلاف ذلك ابطال حكمها فكذلك حال الكلام . وبعدُ فلو قدرنا له ضداً لم يكن بدّ من ان يكون يُضادّهما

---

١) ر : اتساعته . — ٢) ت : حركاتاتها . — ٣) ق ى : اصلح ؛ ر : ليصلح . — ٤) ى : — و . — ٥) ى : شروط . — ٦) ق : فهذا وجه لفادته . — ٧) ى : احد . — ٨) ق : لمحله . — ٩) ر : مضاد .

على المحل لان فى تضادّ الكلام لا فى محل ايجاباً لامتناع وجود حرفين ضدين فى العالم . فاذا وجب فى ضده اعتبار المحل فكذلك فيه ايضا . ثم اذا وجب ان لا بدّ من محل فقد اختلف « مشايخنا » فى صفة ذلك المحل . فالذى استقرّ عليه قول « ابى هاشم » اخراً انه بكيفية[1] مجرد المحل اذا فعله الله ابتدا ومتى فعله بسبب فلا بدّ من ان يكون مبنيا بنيّة مخصوصة واوجب[2] هو اولا و « ابو على » حاجته من فعل اى فاعل كان الى نيته . والصحيح هو الاول وعلى هذا يجوز[3] ان يوجد كلام الله تعالى فى الحصى[4] والشجرة مع ان ما يحتاج الى نيته لا يصح وجوده فى الجماد لان تأليفه كافتراقه .

وبعد فما تقدم من ان حكمه مقصور على محله يوجب ان يكفى مجرد المحل فثبتت صحّة ما نقوله فى هذا الباب .

١) ق: يكفيه . — ٢) ق ى : فاوجب . — ٣) رق ى: جاز . — ٤) ت : الحصا (كذا) .

باب في أنه تعالى
متكلم بمثل هذا الكلام وأن ذلك يصح فيه

اعلم انه اذا كان المتكلم يعنى به انه فعل الكلام فقد كفى فى صحة كونه متكلماً كونه قادراً على هذا النوع كما ان ساير الاوصاف التى تتبع الفعلية يكفى فى صحتها كونه تعالى قادراً عليه. فاذا احدث الكلام ثبت كونه متكلماً كما اذا احدث النعمة كان منعماً وليس الذى لاجله كان احدنا موصوفاً بانه متكلم الا فعله للكلام فقط دون ان يقال: انما وصف بذلك لفعله له بالة ولسان ذلك لأن الحد لا تدخله الالات التى بها تقع الافعال. فلهذا لو فعل الله تعالى الكتابة لسمى كاتباً ولو فعل الحركة لسمى محركاً وان كنا نعلم ان احدنا يفعل ذلك بالات والقديم تعالى لا يفعله بالة فعلى[1] هذا اذا اردنا تحديد المحرك والكاتب لم تدخل تحت الحد الآلة وعلى هذا صح وصفه تعالى بالقول وان كنا نعلم ان احدنا لا يكون قايلاً الا بآلة.

فان قيل هلا منعتم من احداثه كلاماً به يتكلم لكونه متكلما لنفسه كما ابيتم ان يكون محدثاً لعلم يعلم به مع كونه عالماً[2] لنفسه.

قيل له لم يثبت انه متكلم لنفسه وقد ثبت كونه عالما بنفسه هذا ولو ثبت انه عالم بعلم محدث لكان فى ذلك نقض كونه عالما على ما تقدم فى بابه ولو لم يثبت كونه[3] متكلماً بكلام يحدثه لكان فيه نقض كونه متكلما. فان اثباته كذلك للنفس يتناقض فاين احدهما من الاخر؟

فان قيل فان الموجود من الكلام ليس بان يكون هو المتكلم به اولى من غيره فلما[4] اضفتموه اليه دون غيره مع كونه مقدوراً لساير القادرين فكيف[5] تثبتونه متكلماً والحال هذه مع انه يشاهد وقوع الكلام منه؟ فهلا جاز فيما جعلتموه كلاما له ان يكون كلاما للجنى او للملك او لغيرهما؟

قيل له انا نعرف فى الكلام الموجود انه كلامه بطريقين. **احدهما** ما يرجع الى العقل **والثانى** ما يرجع الى السمع. والذى يرجع الى العقل قد ذكر فيه فى الكتاب وجهين: **احدهما** وجوده فى محل قد عرف من القادرين بقدرة[6] انه لا يتاتى منهم

---

١) رق ى: وعلى. — ٢) ت: كونه عالما انه عالم. — ٣) ر: — كونه. — ٤) رى: فلهاذى. —
٥) ق: وكيف. — ٦) ق: بالقدرة.

ايجاد الكلام فيه مثل الحصى[١] والشجرة وغيرهما فنقطع على انه لا محالة من فعل القادر لنفسه . **والثانى** هو ان يبلغ حداً فى الفصاحة يعلم انتقاض العادة به فنعرف[٢] انه لا بدّ من ان يكون فعلا له . الا ان هذا الثانى مما لا يجب القطع على انه من فعله تعالى لتجويز ان يكون قد اعطى بعضهم من العلم ما يتاتى معه ايجاد الكلام على هذا الحد . فالاول أسلم .

واما المسمى فهو على احد طريقين . اما ان يقوم بعض المعجزات على صدق الرسول فيقول ذلك الرسول فى كلام انه كلام الله فنعرف بقوله ذلك او يكون الذى يدل على انه رسول صادق يتضمّن انه كلام الله تعالى كالقرآن فانه الدال على انه صلّى الله عليه رسول صادق وبه نعرف انه من عند الله لقوله « وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً »[٣] وقوله « حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللهِ »[٤] الى ما شاكل ذلك .

واما قول من يقول : هلا اثبتموه متكلماً على حد ما اثبتم كونه قادراً عالماً ولم ترجعوا الى حدوث الكلام من جهته؟ فباطل لانا ما لم نعرف[٥] ذلك لا نعرفه متكلماً . ألا ترى ان مجرد الفعل لا يدل على ازيد من كونه قادراً وكذلك فوقوعه[٦] على وجه يدل على كونه عالما ثم يدل ذلك على كونه حياً موجودا ويتبع[٧] كونه مدركاً كونه[٨] حيًّا فاين دلالة شي من هذا على كونه متكلما ؟ فيجب ان نرجع فى ذلك الى وجود الكلام من جهته فقط .

---

١) ت : الحصا (كذا) . — ٢) ق : — به فنعرف ؛ ر : — به . — ٣) سورة النساء ٤ اية ٨٤ . — ٤) سورة التوبة ٩ اية ٦ . — ٥) ت ق ى : نعرفه . — ٦) ق : وقوعه . — ٧) ى : ينبغي ؛ ر : او ثبوت . — ٨) رى : لكونه .

باب على «الكلابية» وغيرهم

اعلم ان اثبات المتكلم متكلماً على وجه ينقض حقيقة هذا الوصف يجب ان يبطل وقد بينّا ان حقيقة ذلك انه فعل الكلام. فاذا لم تكن هناك حالهُ ولم يرجع بهذا الى اكثر مما ذكرناه. فالقول بانه متكلم لنفسه او بكلام قديم ناقض لذلك لان فى القول بانه للنفس رفعاً للكلام اصلاً. وفى القول بان كلامه قديم اثبات له غير فعلٍ ولا يصح واحدٌ من هذين فبطل القولان جميعاً. فاما مَن اثبت كلاماً قديماً فانه نكلمه بما كلمناهم به فى باب الصفات من وجوب كون ذلك الكلام مثلا لله تعالى من حيث اشتركا [1] فى القدم.

وبعدُ فالقول بان الصفة للنفس فرع على ثبوتها لان اضافة الصفة الى وجه الاستحقاق من دون ثبوتها اصلا محال. وقد بينّا انه لا حال للمتكلم بكونه متكلماً فكيف يقال: هو للنفس؟ وبهذا يفارق كونه قادرًا وعالماً وحيّاً الى ما شاكل ذلك من الصفات.

وقد دلّ الشيخ «ابو اسحق» على هذا بوجه آخر فقال اذا [2] نثبت انه لا حال للمتكلم بكونه متكلماً ولم يكن هناك الا ذاتهُ وذات كلامه فلو جعلناه متكلماً لنفسه للزم ان تكون ذاته بصفة الكلام اذ لا شى هاهنا يستحق صفة الا الكلام. فلو [3] جعلناه متكلماً لنفسه لزم ان تكون ذاته بصفة كلامه. وحلّ هذا محل ما يقال: هو [4] اسود لذاته لانه يلزم ان تكون ذاته بصفة السواد اذ لا حال له بذلك وانما الحال راجعة [5] الى نفس السواد. وبهذا نفارق ما يقوله فى كونه عالما لان هناك حالاً ترجع اليه ولا يفيد وجود العلم. ولا يمكن ارتكابُ ان يكون بصفة الكلام لان اقله حرفان وهما اما ان يتضادّا او يقدر فيهما التضادّ فلا يصح فى الموصوف الواحد ان يكون موصوفاً بهما.

وبعدُ فلو كان لنفسه متكلماً وقد صحّ ان ضروب الكلام واقسامه غير مقصورة على بعض المتكلمين دون بعض فيجب ان يصح ان يتكلم بكلها لان ما صحّ فى [6] صفات النفس يجب وهذا يوجب كونه متكلماً بالكذب كما تكلم بالصدق وبالامر

---

١) ر: اشتراكهما. — ٢) ت: انه اذا. — ٣) رق ى: فاذا. — ٤) رق: انه. — ٥) ت: راجع (كذا). — ٦) ت: من.

بالقبيح كما تكلم بالنهى عنه وبالنهى عن الحسن كما تكلم بالامر ويمدح من يذمه ويذم من يمدحه وهذا يقتضى ان لا تقع الثقة بشي من الشرع والاسلام . وليس يلزمنا مثل هذا لانا نُعلقه بالافعال فنثبت له ما يحسن لان ذلك يتبع الفعلية وما كان من احكام صفات الذات لا يتعلق بالاختيار ولا تدخله طريقة الحكمة ولا يمكنهم ان يعتصموا من ذلك بكونه صادقاً لنفسه لان هـــذا هو مجرد المذهب من حيث يفيد الصادق مـــا يفيده المتكلم على بعض الوجوه . وعلى انه لا طريق لاثباته صادقا على طرايقهم فضلا عن ان يكون كذلك للنفس وعلى انه لو ثبت ذلك للزمهم ان يكون صادقاً فى شي[1] وكاذباً فى غيره او فيه لانه لا يتنافى الصدق والكذب على ما نعلمه من حال من يخلق له لسانان . وبهذه يفارق كونه عالما وكونه جاهلاً .

واحد ما الزمناهم ان يكون تعالى مكلماً لنفسه كل مَن يصح ان يُكلّم على كل وجه يصح ان يُكلّم عليه لانه قد ثبت ان الصفة العامة متى كانت للنفس فالخاصّة الداخلة تحتها يجب ان تكون ايضا للنفس وعلى هذا اذا وصفنا الله تعالى على العموم بكونه عالما بالاشياَ لنفسه فاذا جينا الى معلوم معين قلنا انه عالم به لنفسه . ويبين هذا ان من اقسام المتكلم الذى هو اخصّ منه كونه مخبرًا وآمرًا وناهياً . فاذا كان عنـــدهم انه كان[2] كذلك للنفس فكذلك المكلم يوضح هذا انه[3] اذا نفى عن المتكلم ان يكون مخبرًا وآمرًا ومكلماً لم يعقل فى كونه متكلما شي ومتى ثبت ذلك وجب ان يُكلم كل احد موجودًا كان او معدوماً . ولا يمكنهم ان يرتكبوا تكليمه للموجودات اجمع لانـــا نلزمهم الموضع الذى لا يمكنهم ارتكابه وهو ان يُكلمها على كل وجه يصح ان يُكلم عليه مثل ان يُكلمها جهرةً . وكذلك فلا يمكنهم ان يقولوا : يكلم المعدومات بقوله لها « كن » لانه يصح ان يُكلم بقوله لها : لا يكن وان يُكلمها ايضا جهرةً . فبطل هذا المذهب . ولا ينقلب هذا علينا فى كونه عالما لنفسه ومعلما لانه لم تثبت فى ذلك صفة عامة تدخل تحتها صفة خاصّة بل احدُ الأمرين بمعزل عن الاخر . فانه يكون عالما لصفة[4] تحصل له عن العلم او الذات . ومُعلما بان يفعل العلم واسبابه . فكيف يدخل فى الاول حتى يلزم اذا كان العام للنفس ان يكون الخاصّ بمنزلته ؟

وبعدُ فمن اثبت الكلام قديماً ان اثبته من جنس ما ذكرناه[5] فلا دلالة ادل

---

١) ق : في كل شي . — ٢) رق ى : — كان . — ٣) ق ى : — انه. — ٤) ق : بصفة . — ٥) رق ى : عقلناه .

على حدوث شي من الاشيا مما[1] دل على حدوث الكلام لانه لا يتصور كلاماً الا وهو حادث . ألا ترى انه لوكان موجوداً من قبل لأدركه وفي الحالة الثانية لو نفي لأدركه فلا بدّ من تحدد وجوده وتحدد عدمه . فكيف يجوز والحال هذه ان يعتقد انه مثل لكلامنا وهو قديم ؟ ومتى اعتقدوه مخالفاً لهذه الحروف فهو[2] خروج عن المعقول فمن اين إنّه كلام والكلام في صفة الشي وفي حكمه فزع على الكلام في اصله ؟ ويلزمهم على القولين جميعا تجويز الوان قديمة اما[3] مماثلة لهذه الالوان او مخالفة . وكذلك الحالُ في الاجسام وغيرها وهذا يؤدّي بهم الى ضروب الجهالات .

وبعدُ فلا بدّ في كلامه من ان تكون دلالة ولن تكون دلالة الا اذا كان امراً او نهيا[4] الى ما شاكل ذلك . فان كان شيأً واحداً على ما يعتقدونه لزم ان يكون الشي الواحد بصفة الامر والنهي وهذا في الاستحالة اكد من استحالة كون الشي سواداً حلاوةً . وعلى هذا نعرف ان الامر مخالفته للنهي ازيد من مخالفة الرايحة للطعم وانه يتعذر في الشي الواحد ان يكون بصفة الامر والنهي وغيرهما . فبطل ما يذهبون اليه . ولين جاز هذا في الشي الواحد فهلا كانت ذاته بهذه الصفة فيَستغني عن الكلام جملة ؟

وبعدُ فاذا لم يكن بدّ من كون كلامه دلالة لان هذا هو طريق اثباته فيجب ان يكون له ترتيب[5] في الحدوث مخصوص ليفيد وليدل . فانا نعلم ان هذه الحروف اذا لم تترتب ترتباً مخصوصاً لم يستفد بها شي . فلهذا لو لم يُرتب قول القايل محمد رسول الله على الوجه الذى ذكرناه لم يمكن ان يستفاد منه ذلك وهذا في الشي الواحد ممتنع وفي القديم ايضا ممتنع بل لا بدّ من ان تكون حوادث حتى تكون عند وجود الحرف الثاني قد عدم الاول وان يكون الاول متجدد الوجود في حال ادراكنا له . وقولهم بقدم الكلام يمنعُ من ذلك كله فيجب ان يخرج عن كونه كلاماً ومفيداً ودلالة وكل مَن ارتكب ذلك فقد خرج عن دين المسلمين .

وبعدُ فالكلام اذا ثبت له تعالى ولم يكن بدّ من كونه كلاماً[6] مفيداً فمعلوم ان افادته تقف على المواضعة بدلالة ان من عرف مواضعة قوم امكنه معرفة مرادهم بكلامهم ومن لم يعرف ذلك لم يمكنه ان يستفيد[7] شيأً بكلامهم ومعلوم ان المواضعة على الشي الواحد ممتنعة بل لا بدّ من اشيآ تترتب على وجه مخصوص ثم لا بدّ فيها

---

١) رى: كما . — ٢) ى: فذلك . — ٣) ت:— اما . — ٤) رى: او نهيا اوخبرا .— ٥) رقى: ترتب . — ٦) ر:—كلاما . — ٧) ق : يستفد .

من[١] ان تكون حوادث بل حوادث مخصوصة حتى تكون مدركة او فى حكم المدركة . ومتى لم يكن كلام الله عندهم بهذا الوصف خرج عن الافادة وصار فى حكم الهادى . تعالى الله عن ذلك .

واعلم ان اصل الباب هذا[٢] كله ان اثبات ما لا يعقل لا يصح والمعقول من الكلام ليس الا هذه الحروف والحال فى حدوث هذه الحروف ظاهرة . ومتى اثبتوا الكلام لا على هذا الحد فقد اثبتوا ما لا يعقل وكفى بذلك ابطالا لقولهم . واذا كان الذى يرومون اثباته مما لا اصل له فالكلام فى حدوثه وقدمه لغوٌ .

وقد الزمهم فى آخر الباب فصلا وذلك مبنى على ان الكلام المعقول هو ما يقوله . فانه قال لهم : اذا لم يكن المرجع بالكلام الى ما قلناه فلا هو دليل على غيره ولا غيره يدل عليه وهذا يخرجه عن كونه معلوماً اصلا . اما انه لا يدل على شي فظاهرٌ لأن الدليل هو فعل من الافعال يقع على وجه مخصوص . والقديم لا يصح ذلك فيه . واما انه لا يدل عليه غيره فلأجل ان الدليل على الله وعلى صفاته فعله . والفعل يدل على ان الفاعل قادر و[٣] عالم او مريد او كاره وقد ثبتت بواسطة الفعل صفات اخر ومعلوم انه لا دليل على كونه متكلماً الا ان يفعل الكلام وليس المتكلم عندهم مَن هذه حالهُ فمن اين اثباتهُ متكلما؟ واما هذه الحروف فهي دلالة على كونه عالما قادراً[٤] فاما دلالتها على غير ذلك فلا تصح فصار قولهم بالكلام القديم مؤدّياً الى نفيه جملة . هذا كله اذا لم يعترف الخصم بان كلام الله هو هذا المسموع . فاما اذا واقف بان هذا هو[٥] كلام الله .

ثم قال : لا اقول بانه مخلوق فذلك اما لجهله بمعنى المخلوق فان عرف ان المرادُ به المحدَث فكيف يصح له ان يعتقد قدمه الا ان لا يعرف ايضا معنى القديم ؟ وليس الذى يدل ايضا[٦] على حدث[٧] هذه الحروف بمحصور بل كل حرف منه دلالة حدثه[٨] وصفاتها دلالة حدوثها وما فى القرآن من الايات دلالة ذلك ايضا[٩] وتقصيه يطول لكن العامة ما داموا يجدون فى القول فيه[١٠] متسّعاً يضطربون فاذا انقطعت بهم الحجة لجوا الى انا قد نهينا عن الجدال[١١] وان المناظرة فى الدين محرّمة فسبيلنا ان نحملهم على صحة الحجاج من جهة العقول فان ذلك يوجب صحة ما نقوله ولولا ان الامر كذلك للزم قدم الاجسام والاعراض . وقد عرفنا ان الامر

١) ى : — من . — ٢) رى : هذا الباب . — ٣) رق ى : او . — ٤) ق ى : على انه عالم قادر . — ٥) ق : — هو . — ٦) رت ى : — ايضا . — ٧) ق : حدوث . — ٨) رق : حدثها . — ٩) ق : — وصفاته دلالة حدوثها وما في القران من الايات دلالة ذلك ايضا . — ١٠) ر : — فيه . — ١١) ى : الجدل .

بخلافه . وشبههم[1] فى الركاكة تجرى مجرى قولهم : لو كان مخلوقاً لكان يموت حتى قال « ابو على » فكان يجب فى الموت ان يموت لكونه مخلوقاً ومن البلا العظيم ان يدفع العلمآ الى الكلام على امثال هولا ثم العجب من « ابن[2] ابى بشر » انه رام بَصَرَهُ ذلك بما يُشْبِه قلة دينه فقال : إنّ الموت يموت ايضا . وإنه يوتى به يوم القيمة فى صورة كبش املح واذا انتهى الكلام ال هذا الحد فالكفّ اولى .

١) ق : شبهتهم . — ٢) رق : — ابن .

باب في أنه
إذا بطل كونه متكلمًا لم يزل فكلامه محدث

ان قيل لو سلم لكم ان القديم تعالى[1] ليس بمتكلم لذاته ولا لمعنى[2] قديم هلا كان متكلماً لا بكلام محدث بل لوجه آخر كما قلتم فى كونه مدركاً ؟ فان زعمتم ان كونه مدركاً يستندً الى كونه حياً فهلا اسندتم كونه متكلماً اليه ايضا ؟ فلا يجب ان يكون كذلك لمعنى[2] محدث وهلا اجريتم ذلك مجرى كونه مريداً ؟ فيكون متكلماً لمعنىً كما كان عندكم انه مريد لمعنى ولم يكن مريدا لكونه فاعلاً للارادة .

قيل له ما دللنا به على ان حقيقة المتكلم انه فاعل للكلام يوجب ان[3] يكون متكلماً بكلام يُحدثه[4] هو لانا قد بينّا ان تعلق كلامه به هو من حيث الفعلية لا غير .

وبعدُ فاذا لم يكن متكلماً بكلام يحدثه وكان ذلك مستنداً الى كونه حياً وجب[5] ان يكون كوننا احياً يوجب[6] كوننا متكلمين وفى هذا نفى الكلام اصلا[7] على انه ان كان متكلماً لكونه حياً لزم ان يكون متكلماً بساير اقسام الكلام وضروبه لانّ نسبة كونه حياً الى بعض ضروب الكلام كنسبته الى سايرها . فصار هذا كما الزمنا من جعله متكلما لنفسه وعلى هذا لما كان مدركاً لكونه حياً ادرك كل ما[8] يصح ان يكون مدركاً فانما يصح ان يكون متكلما ببعض اقسام الكلام متى كان كلامه فعله فعلى ما يختاره يوصف به .

وبعدُ فكونه متكلماً لو كان لكونه حياً لزم كونه متكلماً ابداً وفى هذا ابطال حقيقة الكلام والمتكلم . وغير ممكن ان يُذكر[9] فى ذلك شرط كما نقوله فى كونه مدركاً لانه يقف على وجود المدرك . وان كان اى شي يُذكر فى هذا الباب يرجع الى طريقة الفعلية .

وبعدُ فاذا كان حياً ولا آفة به فليس[10] بان يكون متكلماً اولى من ان يكون

---

١) ى : — تعالى . — ٢) ق ى : بمعنى . — ٣) ى : انه . — ٤) ق ى: محدثه يحدثه ؛ ر : محدث يحدثه . — ٥) ى : لزم . — ٦) ى : وجب . — ٧) ق : — اصلا . — ٨) ق ى : كلما . — ٩) ق : يكون . — ١٠) ى : وليس .

ساكتاً لان حال الوصفين مع كونه حيًّا على سوا وليس السكوت بافة فيمتنع لاجل ذلك من كونه ساكتاً . وبما ذكرناه [١] يفارق كونه مدركاً لان مع كونه حيًّا ولا آفة به [٢] لا بدّ من كونه مدركاً ولا صفة له تجرى مجرى الضدّ لكونه مدركاً كما قلناه فى كونه ساكتاً . ومهما قالوا ان السكوت ينبى عن الخارجة فلا يجوز على الله تعالى [٣] . فالكلام المعقول لا يجوز عليه ايضا فيما لم يزل فان [٤] يكون الذى اثبتوه من الكلام مما لا يعقل فكذلك السكوت الذى الزمناهم .

فاما القول بان كونه متكلماً يجرى مجرى كونه مريداً فبعيد لانه لا حال للمتكلم بكونه متكلماً . وانما يرجع بذلك الى فعله للكلام فكيف يضاف الى المعنى؟ وذلك يترتب على الحال الثانية وبهذا يفارق كونه مريداً لانه يحصل [٥] على حال بكونه مريداً .

وبعدُ فكان يجب ان لا تفترق الحال بين ان يكون الكلام فعله او فعل غيره فيه فى وجوب كونه متكلماً كما ثبت ذلك فى كونه مريداً وكونه عالما الى ما شاكل ذلك . ومعلوم انه لو لم يحدث هو الكلام لم يكن متكلماً . وعلى هذا جعلت العربُ كلام المصروع مضافاً الى الجن للاعتقاد الذى لهم انهم الذين يحدثونه فيه .

وبعدُ فكان لا يُراعِى فى كونه متكلماً وقوع كلامه بحسب احواله وقد عرفنا انه لا بدّ من ذلك . ثم دلّ فيما بعد على [٦] ان كلام الله تعالى لا بدّ من كونه فعلاً والا اقتضى ان لا يصح ان يكلّف الله شخصاً واحداً زايداً على الذى [٧] كلّفهم لان تكليفه لهذا الزايد الذى لم يكلفه انما يكون بقول وارادة ولا الكلام فعله [٨] ولا الارادة على ما ذهبوا اليه فكيف يصح ان يكلّف من كان المعلوم انه لا تُكلفه ؟ وكيف يصح ان يقدر على ان يريد فى الشرايع التى امر بها بان تكون [٩] شريعة واحدة ان كانت الحال ما قالوه لان كلامه هو الدلالة ولا تقع فى ذلك عندهم زيادة بل هو شي واحد . ومهما قالوا أن الدلالة ما تجعله [١٠] حكاية كلامه لزمهم ان يجعلوا هذا المسموع كلاماً لله ولزمهم ان يكون [١١] المحكى عنه من جنس هذه الحكاية لان حقيقة ذلك تقتضى الموافقة فى اللفظ حتى فى الحركات والاعراب وعلى هذا متى لحن احدنا فيما يحكيه من كلام غيره لا يقال فيه انه حاك فى الحقيقة . واذا اختلفت اللغة فحكى احدنا بالفارسية كلام غيره بالعربية فهو مجاز ومن حيث

١) ق : ذكرنا . — ٢) ق : حيا مدركا؛ رت : — به . — ٣) رى : — تعالى . — ٤) ت : فان لم . — ٥) ت : حصل . — ٦) ت : — على . ٧) ى : الذين . — ٨) ق : — فعله . — ٩) رى : — بان تكون . — ١٠) ق : تجعلونه . — ١١) ت : — يكون .

يعرف بهذه اللغة مثل ما يعرف بتلك اللغة قيل انه حاك. فاذا صحّ ذلك[1] لم يصح في هذه الحروف ان تكون حكاية لتلك الكلمة[2] القديمة لانهما مختلفان ولو جاز ذلك[3] لجاز ان تكون حكاية عن ذاته او عن علمه وقدرته .

وبعدُ فكيف تكون حكاية وهي عندهم لا تفيد كل ما افاده المحكى عنه ؟ والمحكى عنه لا يتحزّا[4] ولا يتبعّض فتكون[5] حكاية عن البعض دون البعض . وعلى الجملة التى تقوله من ان كلام الله فعله يصح قوله تعالى «قُلْ[6] لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي»[7] وقوله «وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ»[8] . وعليه ايضا يصح التحدّى بالقرآن فانه لا بدّ من كونه فعلا .

١) ى : كان كذلك . — ٢) رق: — الكلمة . — ٣) ق : ولو ذلك . — ٤) ت : يتجزى . — ٥) ق : فكيف تكون . — ٦) ت : — قل . — ٧) سورة الكهف ١٧ اية ١٠٩ . — ٨) سورة لقمان ٣١ اية ٢٦ .

باب في إثباته تعالى[١] متكلماً وأحكام كلامه

قد بيّنا انه لا دليل على اثباته متكلماً من جهة الافعال بل انما يعرف متكلما بوقوع الكلام من جهته . ومعلوم ان مجرد وقوع[٢] الكلام لا يدل على انه كلامه وانه تعالى هو المتكلم به ما لم تكن هناك دلالة تقتضى ذلك . وقد بيّنا طريق العقل الدال على ذلك وطريق الشرع ايضا فبهذين الطريقين يعرف انـــه كلامُه . وما دلّ من السمع على ان القرآن كلامه لم يفصل بين بعض القرآن وبين بعض وانما لم يجعل مجرد الكلام دلالة على انه كلامه جل وعز لصحة وقوعه من غيره كوقوعه منه فيفارق[٣] السواد وغيره مما يدل بنفسه على الله جل وعز لتعذر وقوعه من غيره . والذى لا بدّ منه فى حدوث الكلام من جهته جل وعز هو ان يكون هناك محل يُوجَدُ فيه الكلام وتفصيل الكلام فى ذلك لا يعلم من جهة العقل بل اى محل كان فقد[٤] كفى فى صحة وجود كلامه فيه[٥] ومع وجود محل الكلام لا بدّ من منتفع ينتفع بما يسمعه من كلامه تعالى[٦] اما بان يكون هو المراد والمخاطب والمتعبَّــد بما يتضمنه او يلزمه حفظهُ واداوه ففي احد الامرين تعتبر الصحة وفى الثانى يعتبر الحسن .

فاما وقت احداث[٧] القرآن[٨] فطريقة السمعُ . ومن الجايز من جهة العقول ان يكون قد احدثه قبل انزاله على النبى صلّى الله عليه . ويجوز ان يكون قد احدثه حال الانزال ولكن السمع دال على انه تعالى قد احدثه قبل انزاله اليه وانه بعد احداثه كان يأمر الملايكة بانزاله على قدر الحاجة والمصلحة . وهو فى قوله عز وجل : « إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ »[٩] وقوله : « إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِى لَيْلَةٍ مُّبَارَكَةٍ »[١٠] وقوله : « شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِى أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْآنُ »[١١] الى غير ذلك من الايات الدالة على انه تعالى احدثه وانزله الى السمآ الدنيا .

وبعدُ فما ظهر من حال المسلمين انهم يعتقدون ان هذا القرآن مثبت فى اللوح المحفوظ يدل على انه كان قبل الانزال وانه تعالى كان يأمر المليكة بان ينزلوا

---

١) ر : — تعالى . — ٢) ى : —وقوع . — ٣) ق : ففارق . — ٤) ت : فيه كفى . — ٥) ق : — فيه . — ٦) ق : — تعالى . — ٧) ق : احداثه . — ٨) ق : — القران . — ٩) سورة القدر ٩٧ اية ١ . — ١٠) سورة الدخان ٤٤ اية ٢ . ١١) سورة البقرة ٢ اية ١٨١ .

الشي منه بعد الشي بحسب الحاجة وعلى هذا قال تعالى: « بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ »[1] وقال « إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ »[2] .

وما روى من قوله صلّى الله عليه كان الله ولا شي ثم خلق الذكر يدل عليه ايضا . وان كنا قد عرفنا من جهة العقول انه لا يجوز ان يحدثه ولا محل ولا منتفع وهذه الزيادة نثبتها بدليل العقل فالذكر ان كان القرآن وحده فانه دلالة على ما قلناه وان كان جميع الكتب المنزلة على الانبيآ وجب القضآ به وان كان الظاهر هو **الاول** . وعلى **الوجه الثانى** يكون الله تعالى قد بين كيفية نسخ البعض بالبعض . والذى قاله تعالى « إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى »[3] انما اراد به ما معناه هذا المعنى فى الصحف التى انزلت على « موسى » و « ابرهيم » عليهما السلام . فاذا ثبتت هذه الجملة وكان تعالى قد احدثه اولا فكيفية انزال الملايكة اياهُ يكون على احد وجهين . اما ان تحفظ الملايكة الصورة الاولى . ثم ينزلونها بامر الله تعالى[4] الى رسله ويكون ذلك فى الحقيقة كلام الله وان لم يكن عين ما احدثه لان الكلام قد يضاف الى المتكلم على هذه الجهة من حيث هو الذى بدأ بالصورة المخصوصة فيها كما يضاف اليه احداثاً وفعلاً . واما ان يحدثه تعالى ثم يحدث كتابةً فى اللوح المحفوظ يدل على هذه الحروف فتنزله الملايكة على هذا الحد من قرأة فى[5] اللوح ونقله الى الرسول عليه السلام . وعلى كلى الوجهين يكون المسموع للانبيآ كلام الله تعالى[6] كما ان ما يحدثه فى الحصى[7] والشجر[8] كلاماً لله تعالى[9] وان لم يكن هناك واسطة . وعلى هذا يحمل بعض « مشايخنا » كلام الجوارح وكلام الذيب والذراع المسمومة على انه من جهة الله[10] تعالى فيكون السامع سامعاً لكلامه على الحقيقة من دون واسطة فيبطل قول من يقول[11] : اذا كان لا يبقى فكيف يكون المسموع[12] كلامه فى الحقيقة ولا بدّ اذا كان مكتوباً فى اللوح المحفوظ[13] او وحفظته الملايكة من ان تكون فيه زيادات تتضمن الاسباب التى تقع فتحذف ذلك وتنقل القدر المحتاج اليه . وكذلك اذا كان بعضه ناسخاً لبعض فهذا الضرب من التغير لا بد فيه .

واعلم انا قد ذكرنا ان الحسن فى خطابه لا يكون الا بان يكون[14] هناك من ينتفع به وكيفية هذا الانتفاع على وجهين . فاما ان يكون دليلاً للسامع على ما يلزمه

---

١) سورة البروج ٨٥ اية ٢١ /٢٢ . — ٢) سورة الواقعة ٥٦ اية ٧٦ /٧٧ . — ٣) سورة الاعلى ٨٧ اية ١٨ . — ٤) رى: — تعالى . — ٥) ى : ما في . — ٦) رق ى : — تعالى . — ٧) ت : الحصا (كذا) . — ٨) ق ى : الشجرة . — ٩) ت ى : — تعالى . — ١٠) رق ى: — الله. — ١١) ق : قال . — ١٢) ى : هذا المسموع . — ١٣) ق : — المحفوظ . — ١٤) رق ى: يوجد .

فيكون هو المتعبر به واما ان يكون صلاحاً له من جهة التلاوة فقط [1] ومن جهة توطين النفس على الإدا الى الغير وان لم يكن عليه بعيد من جهة العمل ومثل هذا لا ينكر فان العالم عليه عبادة وله مصلحة فى معرفة احكام الحيض لا من حيث العمل ولكن لتعريف الغير. وكذلك الفقير اذا كان عالما يتعلق صلاحه بمعرفة احكام الزكوة والحج لتعرف الغنى لا ليعمل هو فغير ممتنع مثل هذا فيمن يسمع خطابه تعالى ابتدآ واذا كان وجه الحسن لا بعد واحد هذين فتجب مصاحبة احدهما لحال احداثه تعالى الخطاب. فان وجه الحسن لا يجوز تأخيره عن الحسن وان جاز ثبوته فى المتعقب. فاما وجوب علم الملايكة عند سماع القرآن بمعانى هذا الخطاب مع ما [2] لهم من المصلحة فى تلاوته وتوطين النفس على تحمله وادايه.

فبين « مشايخنا » فيه اختلاف. فمنهم [3] من يقول: يكفى ان يتعبدوا بتحمله وتلاوته دون ان يكونوا عارفين بمعانيه. فالصحيح انه لا بدّ من ان يعرفوا معانيه ليتدبروه [4] مع التلاوة ومع الحفظ وغير ذلك. وهذا لان الفعل متى صحّ ان يقع على وجهين فى الحكمة فقصر الفاعل له على احدهما لا يحسن لانه يصير من احدى [5] الجهتين عبثا ويحل محل الفعلين. فاذا لم يجز ان يكون فى احد [6] الفعلين وجه من العبث فكذلك فى الفعل الواحد لا يجوز ان يُوجد من احد الوجهين عبثاً. ويبين هذا انهم اذا عرفوا معانيه كان اقوى فى وجه اللطف وذلك واجبٌ وهذا ظاهر لان من يقراه ولا يعرف معناه ليس هو كمن يعرف ما يقراه وعلى هذه الطريقة قص الله تعالى علينا اخبار الامم السالفة فان كونها صلاحاً لم يتعلق بمجرد التلاوة دون معرفة المعانى.

فان قيل فهل يجب ا يعرفوا عمومه وخصوصه وناسخه ومنسوخه ؟

قيل له لا يمتنع ان يعرفوه على الجملة فاما ما مفصلا فلا وجه يوجبه.

فان قيل أفيقولون [7] ان القرآن هو اخر كلام الله ؟

قيل له ان ذلك يحتمل ان يريد به انه اخر كتاب انزله الله على رسله من البشر فان اردت [8] ذلك صح من حيث خُتمت النبوة « بمحمدٍ » صلّى الله عليه وقد تضمن هذا القرآن مصالح المكلفين به من الانس والجن على وجه لا يختلف الى اخر الابد. ولولا ان الامر كذلك لكان تعالى يبعث رسولاً اخر ويُحمله شريعة فتكون ناسخة لما قد شرع لنا على حد ما تستجيب شريعتنا ساير الشرايع وان كان

---

١) ق : — فقط. — ٢) ى : معا. — ٣) ق : فيهم. — ٤) ر : ليتدبروا. — ٥) ت : احد. — ٦) ق : واحد. — ٧) رق ى : أتقولون. — ٨) رق : اراد.

تفصيل ذلك مذكورا فى تعليق اصول الفقـــه . وكما [1] امتنع نسخ ذلك جملة فغير ممتنع ان ينسخ البعض البعض على ما نفصله فى ذلك . وان اراد السايل انه اخر كلامه تعالى فذلك باطل لانه تعالى يكلم الملايكة حالاً فحالاً على ما قد [2] وردت به الاخبار . واما فى الاخرة فثبوت المحاسبة والمسالة يقتضى انه تعالى يحدث الكلام لان المحاسبة لا تقع الا بهذه الطريقة . والذى يبقى بعد هذه الجملة من احكام كلام الله جل وعز هو انه لا بدّ فيه [3] من كونه دليلا [4] لنا على الاحكام لان هذا هو الوجه [5] المقصود بخطابه . فلو لم يدل لصار عبثا . فاما كيفية دلالة خطابه بظاهره او بما يقترن به من القراين فسيجى فى خلال هذا الكتاب طرف منه ويكون استيفاوه [6] فى اصول الفقه .

---

١) ت : وهو مما . — ٢) رت ى : — قد . — ٣) ق : — فيه . — ٤) رق ى : دلالة . — ٥) ى : — الوجه . — ٦) رق ى : استقصاوه .

باب الحكاية والمحكي

اعلم ان الذى دعانا[1] الى بيان هذا الفصل هو ان[2][3] فى[3] الجملة التى نوردها فى احكام الكلام[4] ليس المقصد بها الا بيان[5] ما يتصل بالقرآن فانه الدلالة على الاحكام . واختلف فى[6] هذا المسموع هل[7] هو نفس ما احدثه الله تعالى[8] فتكون الحكاية هي المحكي او هو على مثل الصورة التى فعلها الله تعالى ابتدآ فتكون الحكاية غير ما هو محكى . والذى يقوله « ابو هاشم » واصحابه و « الجعفران »[9] من قبل ومذهب « ابى القسم » و « الاخشيدية » ان الحكاية غير المحكى لما كان الكلام عندهم من قبيل الاصوات وهى لا تبقى . فلم يكن بدّ من القول بذلك . ومع ذلك فقد ثبتوا على ما دلّ عليه الاجماع من قول المسلمين ان هذا هو كلام الله تعالى[10] على الحقيقة لان العرف قد جرى بمثل ذلك فى اضافة الكلام والشعر والخطبة وغيرها[11] الى من بدأ بها اولا .

فاما « ابو الهذيل » و « ابو على » فقالا ان الحكاية عين المحكى لقولهما بان الكلام باق وانه معنى غير الصوت . وادّى « ابا على » قوله انه[12] لو لم يكن الامر كذلك لقدر احدنا على الاتيان بمثله الى ان يقال : إنّ مع الحفظ كلاما ومع[13] المكتوب كلام . فاجاز وجود الكلام وهو شي واحد بمعان فى محال فاجراه مجرى الجوهر من وجه وخالف بينه وبين الجوهر من حيث ان الجوهر لا يصح ان يكون فى الوقت الواحد فى جهات وصحّ عنده ان يكون الكلام فى وقت واحد فى[14] محال لما كانت الامور التى بها تصير كذلك لا يتضاد وما به يصير الجوهر فى الجهات يتضاد ولم يجوز عدم الكلام الا بعد عدم كل الاصوات وكل الكتابات وكل الحفظ . واجزى هو ومن ذهب مذهبه كل الكلام على هذا الحد الا « الاسكافى »[15] فانه راى ان الذى دعا الى ذلك هو متابعة المسلمين على قولهم ان هذا كلام الله وظنّ انه لا يتمّ الا بان يبقى . فقال فيه بمثل ما حكيناه من ان الحكاية هى المحكى فلم

---

١) ت : دعى؛ رق : دعا . — ٢) ق : انه . — ٣) رق ى : في . — ٤) ى : القران . — ٥) ت : — بيان . — ٦) رى : في ان . — ٧) رق ى : — هل . — ٨) ق : — الله تعالى؛ رى : — تعالى . — ٩) ى : الجعفرى . — ١٠) رق ى : — تعالى . — ١١) رت : غيرهما . — ١٢) ق : — انه . — ١٣) رق ى : في . — ١٤) ق : — في . — ١٥) وهو ابو جعفر محمد بن عبد الله الاسكافي من المعتزلة ومات سنة ٢٤٠ هـ — ٨٥٤ م .

يرَوْا[١] ما عدا ذلك عنه ولا عن غيره كما حُكى عن « ابى علي » . ثم قال : فى كلامنا انه لا يصح ان يبقى وان الحكاية فيه غير المحكى لما لم يكن فى ذلك الوجه الذى ذكرناه .

وهذا اضعف المذاهب فى هذا الباب وكان يجرى « ابو على » على ما حكيناه حتى سأل نفسه عن الاسباب التى لو انفردت عن قصد الحكاية بها كلام الله لوجدت حروف قوله : « أَلْحَمْدُ لله رَبِّ الْعَالَمِينَ »[٢] فيجب ان يكون كذلك مع القصد . فقال عند هذا علَى[٣] ما حكى عنه « ابو هاشم » انه تحدث من جهة القارى حروف مثل تلك الحروف واصوات ويسمع منه[٤] عين ما احدثه الله وصار ذلك موجباً عليه بطلان مذهبه الاول لانه التجا الى ان ذلك يبطل كونه معجزًا ويزيّل التحدى به . وهذا يبطل ذلك لانه قد[٥] اقرّ بانه يقدر على الاتيان بمثله . فاذا قال قد اتى به احتذآ كان لِمَن خالفه ان يقول مثله فى الاول .

واحد ما يبطل عليه قوله ما قد وردت به[٦] الاخبار من حال اهل الجنة انهم يقراون[٧] القرآن ويسرّون بذلك. والكلامُ عنده مما لا تصح اعادته من حيث كان من جنس مقدور العباد. فاذا اعاد الله المكلفين فى الاخرة وعادت اليهم العلوم بما كانت تجرى عليه احوالهم فى الدنيا فلا بدّ من ان يعود اليهم علمهم بما حفظوه لان كمال العقل يقتضى ذلك فيجب اذا قراوا ان يكونوا حاكيين وان تكون الحكاية عَين المحكى لان ما احدثه الله اولا قد اقرّ بفنايه عند فنآ الخلق . وقال بان اعادته لا يصح فاذا صحّ ذلك فى اهل الاخرة فكذلك فى اهل الدنيا ولا فرق .

واعلم ان الذى يبطل القول بان فى المكتوب كلاماً وفى المحفوظ كلاماً ان تبين حقيقة الكتابة وحقيقة الحفظ . والاصل إنّ للكتابة امارة ودلالة على هذه الحروف التى ننطق بها . يبين هذا ان من عرف المواضعة فيها امكنه ان يستدل بها على هذه الحروف ومن لم يعرف المواضعة فيها[٨] لا يمكنه ذلك ولو كان هناك كلام لم يقف على العلم بمواضعة ثانيّة بل كانت المواضعة الاولى على الحروف كافية . ومعلوم ان[٩] عند العلم بما ذكرناه من المواضعة على اشكال الحروف تمكن القراة سوا قدرنا ان هناك كلاما او لم يكن فلا وجه لاثبات الكلام فى المكتوب مع ان الحال ما ذكرناه . وليس من الواجب من حيث امكنت معرفة مراد المتكلم بالكتابة ان تثبت فى كتابته كلاماً . فان ذلك يوجب ان يكون مع الاشارة ومع عقد الاصابع على

١) ت ق: يزو؛ ى : يرو . — ٢) سورة الفاتحة ١ اية ١ . — ٣) ق : — على . — ٤) رق ى: معه . — ٥) ق: — قد . — ٦) ر: — به . — ٧) ى : يقرون . — ٨) رت ى : — فيها . — ٩) ت : — ان .

ما يتعاطاه الطريقيون كلام من حيث تفهم البعض عن البعض بذلك غرضه ومراده . وربما وقعت هذه المواضعة على[1] المشى والخطى[2] ولم يوجب ثبوت كلام معهما . فلا وجه لما ذهب اليه «ابو على» . وبمثل هذه الجملة يُعرف انه[3] لا كلاماً مع الحفظ لان معناه العلم بكيفية ايراد الكلام على ضرب من النظام مع سلامة الآلة . فاذا حصل كذلك امكنه ان يقرا سوا تصورنا هناك كلاماً او لم يكن .

ومما يدل[4] على انه[5] لا كلام فى المكتوب ان الحروف التى منها يتركب الكلام محصورة واختلاف اللغات لا يوثر فى انحصارها . وقد عرفنا ان ما ينبى عن هذا الحرف المخصوص يختلف بحسب اختلاف الناس على مواضعتهم على[6] الكتابة فلو كان مع الكتابة كلام لكان ما يقتضى وجود الحرف مع هذا الشكل يقتضى وجوده ابداً مع شكلٍ توافقه . فلما عرفنا ان الاشكال تختلف والحرف حرفٌ واحد دلّنا ذلك على انها وُضعت امارات للفصل بين الحروف فاختلفت هذه الامارات بحسب مواضعتهم[7] . وايضا فهذا الشكل الذى ينبى عن الحرف هو محال كثيرة أفيوجد الحرف الواحد فيها اجمع او فى بعضها دون بعض ؟ فان وجد فى جميعها لم يصح لانه يصير مثلاً للتأليف من وجه ويخالفه[8] من وجه آخر ولانه يقتضى ان لو حذف من هذا الشكل بعضه لزال الحرف اصلا . ومعلوم انه قد يفهم منه الحرف المخصوص وان ازيل[9] بعضه .

واما اذا قيل يوجد فى بعضها دون بعض فلا تمكن الاشارة الى محل من تلك المحال الا وحاله كحال غيره . فليس أوّلُه الا كالوسط ولا وسطه الا كاخره . وايضا فقد يتفق شكل الرآ والزاى وغيرهما من الحروف فليس بان يوجد مع هذا الشكل هذا الحرف اولى من غيره . وكذلك فقد يكون الرآ فى الخط الجليل كالنون فى الخط الدقيق والميم فى الخط الجليل كالصاد فى الخط الدقيق فليس بان يوجد مع هذا الشكل احد الحرفين اولى من الاخر .

وقد الزم «ابو هاشم» من قال : بهذا[10] القول ان يكون فى جميع الاجسام كلام لانه لا شي منها الا ويمكن ان يُنَقـر بعضه فيبقى ما هو بشكل الحروف ويُقرا منه . فان كان ما ذكره «ابو على» دلالة على وجود الكلام فى المكتوب لامكان القراة منه فليقل مثله فى كل جسم حتى الزمه فى اللوح المسوّد ان يكون فيه كلام والامر فى ذلك ظاهر .

---

١) ق : عن . — ٢) رق: لخطا . — ٣) ق ى : ان . — ٤) رق ى : يدلك . — ٥) رق ى : ان . — ٦) رق ى: في . — ٧) رى: واضعاتهم . — ٨) رق ى: مخالفة . — ٩) ى : زايل . — ١٠) ى : هذا .

فاما ما يوجد مع التلاوة من قوله انه الحرف والتلاوة هي الصوت فانه بناه على مذهبه فى ان الكلام غير الصوت . وقد تقدم من قبل القول فى انه ليس الكلام الا الاصوات المتقطعة فيجب ان يكون المسموع من القارى ليس الا هذه الاصوات وان لا يوجد هناك حروف كما ذكره « ابو على » فى كلى مذهبيه .

وقد دلّ فى الكتاب على بطلان هذا بوجه ظاهر وهو انا نعلم ان احدنا متى استعمل ساير قدر لسانه فى ايراد الكلام حتى يبلغ فى الجهارة الحد الذى لا يمكنه ازيد منه لم يجد فصلا بينه وقد ابتدا بكلام من جهته . وبينه اذا حكى كلام غيره بل يجده من حيث الادراك فى الجهارة على سوا فى الحالين . فلو كان يوجد مع الحكاية كلام اخر لفصلنا بين هاتين الحالين وقد عرفنا خلافه[١] . فدل على ان المسموع ليس الا ما احدثه القاري فقط . تبين صحة[٢] هذا انه يقف ما يفعله من الكلام على حاله فى القوة والضعف وعلى حال الاسباب التى[٣] يفعلها وتقع ايضا بحسب دواعيه وقصوده فثبت انه فعله فقط .

ودل ايضا بما يحصل من الثواب للقارى وان الثواب لا يستحقّ على فعل الغير وهذا اذا استدللنا به على « ابى على » فانه يصرف استحقاقه للثواب الى التلاوة دون المتلو لان عنده انهما مختلفان فيجب ان يستدل عليه بما ثبت فى الاخبار ان[٤] للقارى بكل حرف عشر حسنات فجعل الثواب على الحروف وعنده ان الذى هو[٥] من جهتنا ليس الا الاصوات . ثم يكون ذلك مبطلا لمذهبه الاول دون الثانى . فانه يقول ان القارى يفعل الحروف والاصوات جميعاً فيصح ان يحمل الخبر على موافقة ما نقوله .

وذكر فى اخر الباب ان اطلاق القول فى هذا المسموع انه[٦] كلام الله واجب للعرف الحاصل فى مثل ذلك من الخطب والاشعار وفى ساير ما تقع فيه الحكاية حتى ان من حكى كتابة غيره او مشيته يقال فيه مثل[٧] هذا القول وان كان فعلا للماشى والكاتب ولو لم يطلق هذا فى[٨] الكلام لأوهم ان ما احدثه الله اولا ليس هو بالصورة التى عرفناها . وهذا مما لا بد منه وبدلا من ذلك يتجنب ان يقول هو فعل الله بل هو فعل للقارى . فهذه طريقة القول فيه .

---

١) ق : فساده . — ٢) ق : — صحة . — ٣) ى : الذي . — ٤) ت : — ان . — ٥) ق : — هو . — ٦) ق : بانه . — ٧) ت ى : — مثل . — ٨) رق : — في .

باب في وصف كلام الله بالخلق

هذا الفصل كلام فى العبارة وما يتعلق بالمعنى . فقد تقدم وقد اطلق « مشايخنا » كلهم فى القرآن انه مخلوق حتى ان فى كلام « الجعفرين » ما يقتضى ان الممتنع من اطلاق ذلك يكفر لإيهامه انه قديم . وعندنا ان الممتنع من اطلاق ذلك لا يكفر كما ان القايل بمجرد الروية لا يكفر فان ضمّ الى ذلك تشبيهاً كفر به وكذلك ان اضاف الى ذلك نفى حدوثه اصلا كفر . ومن قال فى القرآن انه ليس بمخلوق ونفى حدوثه كلمناه بما تقدم . وان وافق فى المعنى فخلافه بعد ذلك لا يخرج عن وجهين . اما ان يقول : ليس معنى المخلوق انه فعل مقدرًا و[1] يقول ان ذلك وان كان كذلك فى ساير الافعال ففى الكلام خاصّه يقتضى الكذب .

اما الاول فالاصل فيه انهم ارادوا ان يفصلوا بين الفعل الذى يقع على ضرب من التقدير مطابق للحاجة وبين الفعل الذى ليس[2] هذا سبيله بان يقع مسهوًا عنه او زايدًا على ما يحتاج اليه او ناقصاً عنه . فقالوا فيما كان بسبيل الاول انه مخلوق كما انهم لما راوا ان فى الافعال ما يستدفع به ضررًا او[3] يستجلب به نفع سمّوا ما هذا سبيله كسباً . ويدل عليه ما ظهر من حال اهل اللغة انهم فسروا الخلق بالتقدير ويدل عليه قوله تعالى[4] : « وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ »[5] وقوله : وَتَخْلُقُونَ إِفْكاً »[6] . وقوله : « فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَالِقِينَ »[7] . وقول الشاعر : « ولا تُبَطْ[8] بايدى الخالقين» الى ما شاكل ذلك . فدل انهم استعملوه من التقدير المخصوص . وهذه فايدة وصفنا لله تعالى بانه خلق السماوات والارض وخلق الموت والحيوة . وقد كان لولا ورود الشرع بالمنع من ان يطلق فى غير الله انه خالق لكنا نطلق فى افعالنا بانها[9] مخلوقة . وفى احدنا بانه خالقها اذا وقعت مقدرة . ولكن السمع مانع من ذلك كما منع من اطلاق لفظ[10] « الربّ » فى غيره عز وجل وان كان لفظه يقتضى المالك والسيد وعلى ما تقتضيه طريقة اللغة ذكر الله تعالى الايات التى عددناها . فان سلم ان هذه فايدة المخلوق . وقال بان

---

١) ق : او . — ٢) ت ق : — ليس . — ٣) ى : و . — ٤) ق ى : — تعالى . — ٥) سورة المائدة ٥ آية ١١٠ . — ٦) سورة العنكبوت ٢٩ آية ١٦ . — ٧) سورة المومنين ٢٣ آية ١٤ . — ٨) ر ق : يئط ؛ ى : يبط . — ٩) ى : انها . — ١٠) ى : لفظة .

هذا اذا اضيف الى الكلام لم يرد به ذلك بل اريد به الكذب كقولهم : قصيدة مخلوقة ومختلقة . فهذا باطل لانهم لا يصفونها بانها مخلوقة وانما يصفونها بالاختلاق . وقد يجوز ان نغلب عُرف الاستعمال فى لفظة على وجه مخصوص وما كان فى معناها لا يثبت فيه هذا العرف على ما قلناه فى المحبة والارادة . ولا يراد ايضا فى القصيدة ما ظنّه الخصم بل يراد به انه يدعيها من لم يقدرها كان المدعى يدعى تقديره لها وليس كذلك . ولهذا لا تفترق [1] الحال بين ان تكون مما يمكن ان يكون كذباً وبين ان لا تكون كذلك فى صحة هذا الوصف فيها فعرفنا ان الفايدة ما ذكرناه .

وبعد فاذا امكن فى اللفظة ان تكون لها فايدة تتّفق فى كل ما يستعمل فيه [2] فلا معنى لتغيير الفوايد بها وعلى ما ذكرناه تتّفق الفوايد . و « مشايخنا » وان اتّفقوا فى ان المخلوق هو المقدر فقد اختلفوا فى ان هذا التقدير هل هو معنى ام لا . فنفى « ابو على » ان يكون معنى واوجب ان يكون المراد به ايقاع الفعل على وجه مخصوص وهو الصحيح . وقال « ابو هاشم » : بل [3] لا بدّ من معنى يشتق منه قولنا « مخلوق » . ثم جعل ذلك المعنى ارادة ووصف افعال الله تعالى من جهة اللغة بانها مخلوقة ما خلا الارادة والكراهة ولكن السمع اوجب ان يوصف الكل بذلك فوصفها به . وقال الشيخ « ابو عبدالله » : بل التقدير الذى هو الخلق يرجع به الى فكرٍ ولولا ورود السمع لكنا لا نجرى على افعال الله لفظ الخلق . وتفصيل القول فى وجه ذلك وفيما يبطل به مذكور فى موضعه فلذلك لم نتقصّه

تم الجز السابع [4] يتلوه ان (شا) الله باب فى ذكر شبه القوم وحلّها . والحمد لله وصلّى الله على محمد وآله سلم [5] .

---

١) ق : تفرق . — ٢) ت : — فيه . — ٣) ت : — بل . — ٤) ت : — تم الجز السابع . — ٥) ر : وسلم تسليما .

السفر الثامن من المجموع في المحيط بالتكليف[1]

لقاضي القضاة ابن الحسن[2] عبد الجبار
احمد وهو من جَمْع الشيخ ابى محمد
الحسن بن احمد بن متويه رحمهما الله جميعاً

١) ت : — السفر . — ٢) رت : — بن الحسن .

بسم الله الرحمن الرحيم . والحمد لله رب العالمين[١]

باب في ذكر شبه القوم وحلها

اعلم انهم يقولون : قد صحّ فى احدنا انه اذا خرج عن ان يكون اخرسٌ او ساكتاً كان متكلماً والحال فيه تستمرّ على طريقة واحدة وما وجب من هذا الباب فى الشاهد وجب مثلهُ فى الغايب . فاذا كان تعالى قد زال عنه الخرس والسكوت لم يزل فينبغى[٢] ان يكون متكلما لم يزل وفى ذلك ما يقوله من اثباته متكلماً لنفسه او بكلام قديم . ونحن لا نسلم لهم[٣] انه لا يخلو الحي منا عن هذه الاوصاف الثلاثة بل قد يخرج عن ان يكون على جميعها بان يكون صايحاً او صارخاً و[٤] بان يكون فى حال الطفولية لانه لا يُوصَف ببعض هذه الاوصاف . وعلى ما نذهبُ اليه خاصةً فى تقدم الاستطاعة لان فى حال وجودها لا يكون القادر بها موصوفاً ببعض هذه الاوصاف . فانما ينبغى ان يكون متكلماً متى لم يكن اخرس ولا ساكتاً ولا صايحاً ولا صارخاً ولا طفلا وكان كونه قادرا مستمراً . فان عاد القوم فزادوا فى القسمة هذه الاوصاف وادعوا ان عند زوالها لا بدّ من ان يكون احدنا متكلماً فكذلك يجب فى الغايب . قلنا لهم ان قياس الغايب على الشاهد لا يصح فى مجرد الحكم بل لا بدّ من علة لذلك الحكم معلومة فى الشاهد فيها يقع التوفيق بينهما وبعدمها يَفرق بينهما .

وعندنا ان العلة التى اقتضت هذا الحكم فى الشاهد غير ثابتة فى الغايب بل هي مقصورة على الشاهد . وذلك ان احدنا لا يتكلم الا بآلة فهي اذا اختصت بآفة وضرب من ضروب المنع وصف الحي بانــه اخرس وان كانت صحيحة ولكنه

---

١) رق ى : — والحمد .... العالمين؛ ق : وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وسلم . — ٢) ى : فيجب . — ٣) ق : — لهم . — ٤) ى : او .

كفها عن الاسباب المولدة للكلام وُصف بانه ساكت . ومتى كان بالصفة التى تصح ان يتكلم وزال[1] عنه الامران اللذان ذكرناهما وما يجرى مجراهما فلا بدّ من انتقاله الى الوصف الثالث فصارت العلة ان هذه الاوصاف تتعاقب على اللسان . فاذا كان القديم ممن[2] يتكلم لا بالة وجارحة فيقول : اذا لم يكن فى الآلة منع ولا آفة ولا كان قد كفها عن الكلام فيجب كونه متكلماً بها بطل قياس الغايب على الشاهد لزوال العلة التى ننظمها وليس يكاد تستمر هذه الطريقة الا على قول من اثبته تعالى متكلماً بفم ولسان . فنقول ان حكم الغايب وحكم الشاهد مستويان . فاما من حكم بغناه فى كونه متكلما عن ذلك فكيف يصح له هذا الكلام ؟ وحل هذا[3] فى بابه محل ما تقول[4] « المجسمة » انه تعالى يجب ان يكون جسماً اذا كان قادرًا وفاعلاً كالواحد منّا . فكما نقول لهم ان ذلك واجب[5] فى احدنا لعلة وهي كونه قادرًا بقدرة لا بدّ لها من محل . فاذا كان المحل هو الجسم وجب ان يكون القادر منّا جسماً . فاما القديم اذا كانّ قادرا لذاته فهذه القضية لا تجب فيه .

فان قالوا فانا نعدلُ عن هذه الطريقة ونترك الاستدلال بالشاهد على الغايب ولكنا نقول : اذا لم يكن الحي اخرس ولا ساكتاً ولا صحّ ذلك عليه وجب كونه متكلماً كما يقولون انه اذا لم يكن جاهلاً بل استحال عليه الجهل[6] وجب كونه عالماً فنصل بنفى الصفتين الى اثبات ثالث .

قيل لهم هذا ايضا مما يختصون به دوننا فانا اذا اردنا اثبات صفة لم نتوصل الى اثباتها بنفى ما عداها بل نثبتها بدليلها . ثم ننفى ضدّها عن الموصوف لوجوب[7] الاولى وهذه طريقتنا فى نفى الجهل عنه . ومن المحال عندنا ان تكون الدلالة على ثبوت كونه عالماً زوال الجهل عنه مع انه انما يتاتى نفى الجهل عند ثبات كونه عالما ووجوبه .

وبعد فان الموصوف عندنا يصح ان ينفكّ عن[8] الصفات المتضادّة كجواز انفكاك المحل من الالوان المتضادّة وما شاكلها . فمن اين يجب بنفى صفة او صفتين ثبوت اخرى ؟ وتبين صحة ذلك ان احدنا لا يعلم ما لا نهاية له ثم خروجه عن كونه عالماً لا يدخله فى كونه جاهلا به[9] او ظانا له . وكذلك يخرج عن كونه مريدًا ولا يدخل فى ان يكون كارهاً ثم كذلك فى كل الصفات .

وبعد فان هذه القضية انما كان تشبيه اذا ثبت التضادّ بين الصفات فيستدل

---

١) ق : زوال . — ٢) ق : هو بدلا من . — ٣) ق : — هذا . — ٤) ر ى : تقوله . — ٥) ت : اوجب . — ٦) ق : — الجهل . — ٧) ق : بوجوب . — ٨) ى : من . — ٩) ر : — به .

بثبات صفة على نفى ضدّها او بنفيها على ثباتها كما قلناه فى كونه عالما وجاهلا . وليس الخرس والسكوت عندنا بمضادين للكلام فيمكن التوصل بنفيهما الى اثباته . ألا ترى ان الخرس هو آفة تلحق اللسان فلا تضاد الكلام بل يخالفه والسكوت ايضا يخالفه فلا تضاده بل [1] يجرى مجرى الضدّ لاسباب الكلام . وعلى هذه الطريقة يجوز ان نوجد الله فى لسان الاخرس او الساكت الكلام ولو كان هناك تضاد لتعذر على ساير الفاعلين كما تعذر على نفس الاخرس .

وبعدُ فلو قدرنا التضاد لثبت التضاد بينهما [2] على المحل لا على الحي ولهذا لو خلق له لسانان فى راسين لم يمتنع ان يتكلم باحدهما وبالاخر آفة او [3] ساكتاً بتسكينه . واذا صحّ ان التضاد يرجع الى المحل فيجب ان يجوز ان يكون تعالى متكلما بكلام يفعله فى هذا المحل ثم يكون من المحل بعضه موصوفاً بانه اخرس او ساكت اذ ليس معنى هذين الوصفين ما يرجع الى الفعلية ومعنى المتكلم ما يرجع الى الفعلية . واذا كان كذلك لم يجب اذاً نفينا فيه الخرس والسكوت اللذين يرجعان الى المحل ان نثبته فاعلا للكلام وهذا ظاهر .

وقد الزمهم فى « نقص اللمع » [4] انه تعالى اذا لم يكن اخرس ولا ساكتاً فانما يجب ان يكون متكلماً اذا صحّ هذا الوصف عليه لان اثبات الصفة فرع على صحتها ومن المحال ان يقال انها وان لم تصح تجب . قلنا لهم : فثبتوا صحة هذه الصفة عليه لم يزل وقد عرفتم من مذهبنا انا نحيل كونه متكلما لم يزل بل [5] نرجع به الى كونه فاعلا للكلام واثباته فاعلا لم يزل محال . فصار ذلك بمنزلة قول من قال : اذا لم يكن تعالى [6] بخيلا ولا مقتصدا فيما لم يزل فيجب كونه جواداً و[7] اذا لم يكن ظالماً جايزاً فيجب كونه عادلا لم يزل وهذا لاحقا بفساده . وقد الزم القوم على القاعدة التى يثبتونها [8] الزامات .

منها ان قيل لهم : قد عرفنا ان احدنا اذا لم يكن متكلماً بفم ولسان صحيحين كان ذا آفة وكان ممنوعاً من الكلام فهلا قلتم ان القديم تعالى اذا لم يكن كذلك ان تكون به آفة ومنعٌ ؟ فاذا قالوا ان هذه القضية وجبت فينا لعلة وهي انا ممن يتكلم بالةٍ قلنا مثل ذلك فى الشبهة التى اوردوها . وفرقنا بين الشاهد والغايب فى ذلك .

---

١) رت ى : وقد . — ٢) ى : بينها . — ٣) رى : او يكون . — ٤) هو كتاب الجدل لعبد الجبار . — ٥) رق ى : من حيث نرجع . — ٦) ق : — تعالى . — ٧) رى : او . — ٨) رق ى : رتبوها .

ومنها ان احدنا اذا انتفى[١] عنه الخرس والسكوت فانما يكون متكلما عندنا بان يحدث الكلام فى لسانه او فى الصدى وعندكم بان يحدثه الله تعالى فيه . افيلزم فى القديم تعالى اذا لم يكن اخرس ولا ساكتاً ان يكون متكلما على هذا السبيل فان اجبتم اليه فمعلومٌ ان وجود الفعل لم يزل محال وان خالفتم بين الشاهد والغايب . فأرضوا منّا بمثله .

ومنها انه اذا لم يكن اخرس ولا ساكتاً فهو متكلماً بهذا الكلام المعقول المركب[٢] من هذه الحروف . فاما ان يكون متكلماً على غير هذا الوجه فلا . فهلا قلتم بمثله فى الغايب ان كنتم تعتمدون الشاهد ؟ وعندهم انه[٣] اذا لم يكن اخرس ولا ساكتا فهو متكلمٌ بكلام غير ما يعقله من الحروف . فاذا قالوا ان ذلك الكلام فى منافاته للخرس[٤] والسكوت كهذى الكلام قلنا : ومن اين ذلك ؟ وهلا صحّ اجتماعه معهما لان فى هذا خروجاً عما يتصوره . ومتى قالوا : ان الذى ينافى ذلك الكلام هو غير هذا الخرس بل خرس آخر . قلنا : فقد تناهيتم فى الجهالة لانكم الى الآن كنتم فى اثبات كلام قديم لا يعقل وقد صرتم تثبتون خرساً وسكوتاً غير معقولين . ومتى خرج الجميع عن حد المعقول فمن اين ثبوت التنافى والتضاد بينهما ؟ يبين ذلك ان منافاة الشي لغيره ليست مقصورة على الاسم بل لا بدّ من اعتبار المعنى والصفة ولهذا لو لم نسمّ[٥] السواد بهذا الاسم ولم نسم البياض بهذا الاسم لتضادا كما تضادا[٦] عند الوصف والتسمية . واذا صحّ ذلك قلنا : فمن اين تضاد هذه المعانى ؟ بل ما انكرتم من حاجة البعض الى البعض وجواز اجتماعها كلها فقد عرفت تهافت هذه الشبهة من كل وجه .

واحدُ ما اعتمد القوم ان كلامه تعالى اذا لم يكن قديماً فلا بدّ من ان يكون محدثا ولا بدّ فى المحدث من الكلام وغيره من الاعراض من[٧] ان يُحل محلا فكان يجب ان يشتق اسم متكلم للمحل لان العرض اذا وجد فى محل اشتق الاسم منه للمحل. ومتى سمّى المحل بهذا الاسم فقد خرج القديم تعالى عن كونه متكلما فصار القول بحدوث كلامه يخرجه عن كونه متكلما اصلا . واذا بطل حدوثه فليس الا ان كلامه قديم . وهذه طريقة من تقدم منهم . ثم لما نبغ « ابن ابى بشر » زاد فقال : يجب ان يشتق من للعرض من محله[٨] اسم او ليمسّا المحل بعضه ليحترز بذلك على زعمه عن العلم والقدرة وغيرهما لان المحل لا يوصف بالاوصاف الراجعة اليها . وانما تُوصف

---

١) ق : انتفا . — ٢) ى : — المركب . — ٣) ت : — انه . — ٤) ق : الخرس . — ٥) ت : نسمى (كذا) . — ٦) ق : يتضاد . — ٧) ى : — من . — ٨) ت : من العرض لمحله .

الجملة بذلك . والاصل فى ابطال ما قالوه ان يقال لهم : ليس يخلو قولكم انه كان يجب ان يشتق للمحل اسم متكلم من وجهين .

فاما ان يقولوا بوجوب هذا الاشتقاق كانت هناك لغة او لم تكن او يقولوا يجب هذا الاشتقاق عند وجود لغة. ثم اما ان يدعوا ذلك واللغة هذه او يدعوه وان لم تكن اللغة هذه بل على[١] اى حال كانت اللغات . فان ادعوا ان ذلك واجبٌ مع عدم اللغات اجمع فالامر فى فساده ظاهر لان الاشتقاق مع عدم اللغات لا يتصور بل لا بدّ من ان يكون هناك وصف يفيد فايدة فتوجد منه بعض الامثلة لثبوت تلك الفايدة فيه . وكذلك فلا يمكن ان يقال : وان لم تكن اللغة هذه فهذا الضربُ من الاشتقاق واجب بل ما انكروا ان اللغة لو كانت غير هذه اللغة لكان باب الاشتقاق فيه مسدوداً . وهذا بين فان[٢] هذه اللغات الاخر[٣] لا تجد فيها طريقة الاشتقاق على ما تجده فى اللغة العربية ولو ثبت فيها شي من الاشتقاق فمن اين انهم كانوا يشتقون للمحل من العرض الذى حله اسما لا محالة ؟ يبين ذلك ان طريق اللغات هي المواضعات وهي[٤] يتبع الاختيار . فقد يجوز ان يختروا ذلك ويجوز ان لا يختاروه . فيجب ان يقولوا : واللغة هذه يجب الاشتقاق . فنقول لهم : فقد اعتمدتم فى مسيلة عقلية على لفظٍ من الالفاظ يطلقه اهل اللغة والتوصل الى العقليات بالالفاظ لا يصح . ونحن نقولُ ان الذى يلزم « المجبرة » من قولنا انه يلزمكم ان تصفوا الله تعالى بانه ظالم لو فعل الظلم هو الزامٌ عبارة ولكن فى ذلك من الفايدة ان الامة قد اجمعت على[٥] ان من اطلق ذلك على الله تعالى فقد كفر وليس فيما اوردوه الا الرجوع الى مجرد لفظ .

وبعد فانا نقول لهم : لا بدّ فى اسمآ الاشتقاق وغيرها من ان تعقل فايدتها . ثم نصحح لهم ان يقولوا : فيجب ان يكون المحل موصوفاً بذلك او لا يكون موصوفاً به ومعلومٌ ان الذى يفيده قولنا متكلم هو انه فاعل للكلام . واذا كان كذلك تعذر وصف الجماد بذلك لان طريقة الفعلية فيه غير متأتية فيجب ان يكون تعالى هو الموصوف بانه متكلم .

وبعد فلو اطلق اهل اللغة اسم متكلم على المحل لم يجب ان يترك ما دل العقل عليه لقولهم لان الخطا يجوز عليهم .

وبعد فان القضية التى ادعوها غير مستمرة وذلك انه ليس كل عرض يوجدُ

---

١) ق : — على . — ٢) رق ى : لان . — ٣) ق : الاخرة . — ٤) رت : هو . — ٥) ى : — على .

فى محل[١] يوجد لمحله منه[٢] اسم ولا لما المحل بعضه فان النعمة توجَدُ فى المحل والاسم هو للفاعل دون المحل وما المحل بعضه . وقد يفعل الله تعالى فى الجماد ما هو لطف ثم لا يرجع الى المحل منه شي وانما يرجع الى فاعله ويوجد الصوت والرايحة فى المحل ولا اسم لمحلهما منهما . وانما يعرف بالاضافة فيقال : صوت الحجر وصوت الطست وصوت الرعد وما شاكل ذلك فكيف ادعوا اطراد هذا فى جميع الاعراض بل الكلام يوجد فى الصدى[٣] فلا يسمى[٤] هو متكلماً ولا هو بعض للحي[٥] فيسمى الحي بذلك الا من حيث انه فاعله فدل ان المتكلم هو فاعل الكلام .

ثم حكى رحمهم الله عنهم انهم **يقولون** : انما[٦] نجعله متكلماً ابداً لكى يكون كاملاً فان الحي يدخل فى النقص متى لم يكن بهذا الوصف.

واجاب بان هذا مدخل له فى النقص فانه انما يحسن من المتكلم ان يتكلم اذا افاد بكلامه او استفاد وهذا لا يثبت اذا كان متكلما لم يزل . وعلى هذه الطريقة الزمناهم ان يكون تعالى قايلاً فيما لم يزل[٧] «يَا نُوحُ ٱهْبِطْ بِسَلَامٍ مِنَّا وَبَرَكَاتٍ»[٨] ولما وجد نوح وقايلا انا « أَرْسَلْنَا نُوحاً إِلَى قَوْمِهِ »[٩] . وقايلاً يا موسى «ٱخْلَعْ نَعْلَيْكَ »[١٠] وهذا يقتضى العبث فيه تعالى عن ذلك . ويفارق احدنا اذا درس كلامه فانه وان لم ينتفع غيره به فانه ينتفع به وليس ينقلب ذلك علينا فيما رويناه من قوله صلّى الله عليه وآله[١١] : كان الله ولا شي ثم خلق الذكر فيقال : فهذا[١٢] بصورة العبث لانا نقول ان الدلالة العقلية قد اقتضت ان يكون معه غيره ممن ينتفع به فكأنه قال : ثم خلق الذكر وخلق من يستفيد به وينتفع . وتتبين صحة ذلك ان قوله : « ولا شي » لا يستقل بنفسه لانه حرف واسم فلا بدّ من ضمّ غيره اليه ليفيد فكذلك ما يقوله .

فان **قيل** فقد خلق القرآن عندكم قبل وجود الجنة والنار ومع ذلك فقد قال فيه : « وَنَادَى أَصْحَابُ ٱلنَّارِ أَصْحَابَ ٱلْجَنَّةِ »[١٣] فلين جاز ذلك لتجوزن وجود هذا الكلام لم يزل وان لم يكن هناك مستفيد يستفيد به شياً .

قيل له اذا كان القرآن فعلا من افعاله صحّ ان يحدثه ومعه زيادة وصح ان ان يكون عارياً عن هذه الزيادة وبهذا يُفارق لو كان قديماً فان الحذف والتغيير فيه لا يجوز . فاذا كان كذلك قلنا : لا يمتنع ان يكون تعالى حيث اوجد القرآن

---

١) ى : في المحل . — ٢) ق : — منه . — ٣) ت : الصدا . — ٤) ى : يوجد . — ٥) ق : الحي . — ٦) ق : اما . — ٧) ت : فيما يزال . — ٨) سورة هود ١١ اية ٥٠ ؛ رق ى : — وبركات . — ٩) سورة الاعراف ٧ اية ٥٧ . — ١٠) سورة طه ٢٠ اية١٢ . — ١١) رق ى : — آله . — ١٢) : ى هذا . — ١٣) سورة الاعراف ٧ اية ٤٢ .

قال: انى اخلق خلقاً فيطيع بعضهم ويعصى بعضهم[١] . فاذا عصانى العصاة ادخلتهم النار وادخلتُ المطيعين الجنّة فينادى اصحاب النار اصحاب الجنة . فاذا اراد انزاله على الرسول صلّى الله عليه وآله[٢] يحذف هذا السبب . وهذا انما يصح على ما نقوله دون ما يقولونه من قدم الكلام .

ثم اورد عليهم ما قد انتشر فى السنة المسلمين من قولهم : يا ربّ طه و : يا ربّ يايس[٣] و : ربّ القرآن العظيم . ولن يكون ربّا له الا وهو مربوب والمربوب محدثٌ مفعول ولو لم يكن من هذا الباب[٤] الا ما فى القرآن من القسم المذكور فى اوايل السور مثل قوله ق و القرآن المجيد و ص و القرآن ذى الذكر ويس والقرآن الحكيم الى ما شاكل ذلك . والقسم بهذه الاشيا هو قسم بخالقها وفاعلها . ومتى قالوا انا نقول بتقدم ذلك الكلام فكأنهم احالوا على ما لا يعقل فوصفوه بالقدم وما لم يثبت الشي لا يصح هذا الوصف فيه . وقد تم لنا ما اردناه من وصف هذا المسموع بالحدوث والخلق . ثم نقول لهم : ويلزمكم على هذا القول ان لا تصفوا هذا المسموع بانه كلام الله على الحقيقة وفى ذلك خروجٌ عن دين المسلمين . ولو وقفت العامة على هذا المذهب من جهتهم لنفروا عنهم لانهم راموا ان ينفوا عن كلامه الحدوث فنفوه اصلا . واستقصآ هذه الجملة نجده فى غير هذا الموضع[٥] . وقد عطف على هذا الباب بالكلام فى المخلوق لانه حين اراد ان يذكر القول فى التكليف لم يتم له ذلك الا بعد بيان المخلوق والاستطاعة وغيرهما .

١) ق ى : البعض . — ٢) ر ق ى :— آله . — ٣) ر ق ى : يا رب طه ويس . — ٤) ت :— الباب ؛ ر : في هذا الباب . — ٥) ق : الوضع .

الكلام في المخلوق

باب في بيان الدّلالة على أن الواحد منّا فاعل على الحقيقة

اصل هذا الباب ان يثبت الحوادث وان يثبت كونها افعالا للفاعلين على الجملة. ثم يصح ان يتكلم فى تفصيل الفاعل وما يصح اضافته الينا وما لا يصح . والتمييز بين ما يقدر عليه وبين ما لا يقدر عليه بالصفات والاحكام . ثم القول فى الاحكام التي ثبتت للفاعل لاجل فعله من المدح والذم والشكر وغيرهما وكيفية ورود التكليف على هذه الافعال وان حالها لا تختلف بان تكون مباشرًا او متولدًا فى كونهما فعلين لنا وتعلق هذه الاحكام بهما ولكل من ذلك فروع وشُعب نذكرها ان شا الله .

باب في بيان الدلالة على ان الواحد منّا فاعل على الحقيقة

ليس يصح الفاعل الا بثبات فعل يضاف اليه لكنا قدمنا فى اول الكتاب القول فى الاعراض التى هى افعالنا من حركة وسكون وغيرهما فاغنى عن اعادته . ولان من يخالفنا فى كون العبد محدثاً قد سلم ان هاهنا فعلا من الافعال . وانما نازعونا [1] فى تعلق ذلك بنا[2] وحدوثه من جهتنا ولنا فى ذلك طريقان على ما قاله فى الكتاب : **احدهما** اعتبارنا وجوب وقوع هذا الفعل بحسب احوالنا ووجوب انتفايه بحسب احوالنا . **والثاني** حُسن الامر والنهى وغيرهما من الاحكام .

وان كانت العمدة هي **الاولى من الطريقين** . والوجه فيه ان نقول ان[3] العلم بوقوع تصرفنا بحسب دواعينا وقصودنا وغير ذلك من احوالنا حاصل على وجه لا يمكن دفعه عن النفس . ومعلوم استمرار ذلك فكل ما نقص هذه الجملة فيجب بطلانه . ومتى قال القوم انه مع ذلك مخلوق فينا من جهة الله وهو الذى يحدثه فقد انتقضت الجملة التي قررناها[4] وسلمها لنا كما انه اذا عرف تعلق[5] كونه متحركاً بالحركة لوجوب كونه متحركاً عندها ووجوب زواله عند زوالها فواجب تعلق[6] هذه الصفة بالحركة فهكذى الحالُ فى افعالنا . ولهذا لما كان فعل غيرنا ليس بحادث من جهتنا لم يجب وقوفه على احوالنا . وكذلك لو كان ذلك[7] الفعل ليس يحدث من قبلنا

١) رق ى: نازعوا . — ٢) ى : منا . — ٣) رت ى: — ان . — ٤) ق : قدرناها . — ٥) ت: — تعلق . — ٦) رق ى: تعليق . — ٧) رق: هذا .

ما كان ليقف على احوالنا حتى يقع مطابقاً لها فى النفى والاثبات حتى اذا كانت كأن الفعلُ . ومتى لم يكن لم يحدث الفعل . وبهذه الجملة يثبت المتولد فعلنا كما يثبت المباشر فعلنا . ومتى قيل ان الله تعالى هو الذي يحدثه . والحال ما قلنا[١] فيجب أن يزول تعلقه بنا كما يزول تعلق الالوان بنا من حيث الفعلية وانما يتعلق من حيث الحلول .

فان قيل هلا جاز ان تقع هذه الافعال مطابقة للدواعى وان كان الله محدثها بان يكون جل وعز قد خلق فينا الفعل وخلق الدواعى[٢] والقصود فكان وجودها[٣] بحسبها[٤] على هذا السبيل لا بحدوثه من جهتنا وبجعل طريق ذلك طريق الافعال التى يفعلها الله بالعادة .

قيل له ان العلم بوجوب استمرار هذا الفعل مطابقاً لدواعينا فى النفى والاثبات حاصل على حد تفصيل[٥] بينه وبين ما يقع من قبل غيرنا مطابقاً لدواعينا فلو كان الله تعالى هو الذى يحدث فى ساير الفاعلين منا القصد والدواعى ويحدث الافعال مطابقة لها لما ثبت هذا الفصل ولما ثبت ايضا العلم بوجوب انتفايه عند الكراهـــة والصارف فعرفنا ان هذا الفصل انما ثبت لان احد الفعلين وقع والموثر فيه احوالنا . وليس كذلك الاخر .

وقد **اجاب** فى الكتاب عن ذلك بوجه اخر وهو ان الطريق الذى به يعرف ان القديم تعالى محدِث[٦] فعلا من الافعال هو ما ذكرناه . فان افسدناه فى الشاهد لم يصح لنا اثبات الصانع واضافة الافعال اليه . ألا ترى انه لا بدّ من ان يثبت احدنا محدثاً لتصرّفه ليصح تعلق حدوث الاجسام بالله عز وجل وصار ذلك بمنزلة ان لا نعرف صدق رسول من الرسل فى[٧] دعوى النبوة الا بالمعجز . فاذا قال القايل : المعجز ليس بدلالة ولكنى اعرف نبوة هذا بخبر غيره من الرسل لانا نقول له : متى ابطلت على نفسك كون المعجز دلالة النبوة[٨] لم تقع لك الثقـــة بقول الاول . ولين[٩] كان الاول انما يثبت رسولاً بهذه الطريقة فكذلك الثانى فهكذى[١٠] الحال فيما نقوله .

فان قال لا اصور الكلام فى الله تعالى ولكنى اقول : هلا جاز ان يكون ها هنا فاعل يفعل فيكم هذه الافعال مطابقةً لقصودكم ؟ ومتى كان هذا[١١] مجوزًا

---

١) ى : قلناه . — ٢) ق : — وان كان الله ... وخلق الدواعي . — ٣) ر : وجوده . — ٤) ر : بحسبهما . — ٥) رق ى : تفصل . ٦) رى : يحدث . — ٧) ق : و . — ٨) ى : للنبوة . — ٩) ت : لان . — ١٠) ق : فكذلك . — ١١) ت : — هذا .

لِمَ تقع لكم الثقة بما تقولون ولا يمكنكم ابطاله بما تقدم من ان العلم بالله تعالى[١] يقف على العلم بان العبد هو المحدث لتصرفه لان هذا التجويز لا يفتقر الى ما قلتم ؟

قيل له هذا كالاول . ألا ترى انه انما تصح اضافته الى هذا الفاعل المجوز بالطريقة التي تضاف الينا فما اوجب كونه فعلاً له وحادثاً من جهته يوجب كونه حادثاً من جهتنا . فاذا رام الخصم اخراجه عن تعلقه بنا في الحدوث اصلاً لم يمكن لوجود الطريقة وان مضى على قياس . ما قاله اقتضى تعليقه بمحدثين وسنبين ان مقدوراً واحداً لا يتعلق بقادرين . وتبين صحة هذه الجملة انه لو جاز تعلقه بغيرنا مع ان الحال ما ذكرناه جاز ان يقال في المتحرك ان كونه متحركاً لم يتعلق بهذه الحركة التي وقفت الصفة عليها . ولكنها وقفت على حركة اخرى مع علمنا انه انما يصح تعليقه[٢] بتلك الحركة على الحد الذى تعلق بهذه الحركة . فلا بدّ من ان يفسد ما قاله او تعلق بهما جميعاً . وهكذى لو قال ان مع الحركة الحاصلة لا بدّ من امر اخر . واوضح في الكتاب هذا الكلام فقال ان الطريقة في كون احدنا فاعلا هي كالطريقة في كونه تعالى فاعلا عندنا لقدرته على الضدين كقدرتنا فيحدث هذا الفعل مع جواز ان لا يحدث . واما عند القوم فانه يحدث منا مع الوجوب لقولهم بالقدرة الموجبة واستحالة قدرتنا على الضدين فكيف يجوز[٣] والحال هذه ان نعتقد فيما يقع منا انه واجبٌ عندهم انه حادث من جهة الله مع انه يحدث منه مع جواز ان لا يحدث ؟

فان قيل فهل تصفونه تعالى[٤] بالقدرة على ان يحدث فينا افعالا مطابقةً للدواعي والقصود ولا بدّ من ان تصفوه بالقدرة عليه اذ لا وجه يمنع منه ؟ ومتى جوزتموه ؟ قيل لكم فلو فعل هل كان يقع الفصل بين ما يفعله تعالى وبين ما تفعلونه انتم ؟ واذا جاز ان لا يقع الفصل وان كان احد الفعلين فعلا لكم والاخر مما يفعله الله جل وعز فكذلك جوزوا ان يكون فعلا لغيركم وان كان لا فصل . ومتى قلتم : انه تعالى حكيم لا يفعل ذلك لانه يؤدي الى ضرب من التلبيس . قيل لكم : انتم تقولون انه لو لم يصح هذا الاصل لم يصح اثباته فكيف تعتصمون من هذا السوال بحكمته ؟

قيل له ثبت الفصل عندنا لا محالة بين ذلك وبين ما نختار احداثه لانه اذا كان تعالى هو الذى يحدثه فينا لم يحصل لنا العلم باستمرار هذا الفعل عند الدواعي

---

١) ق : – تعالى . – ٢) ت : – تعليقه . – ٣) ق : يجوزوا . – ٤) ر : – تعالى .

والقصود واستمرار انتفايه عند الكراهة والصارف ولو ثبت استمرار وقوعه لم يحصل العلم باستمرار انتفايه ومن تمام العلم بكونه محدثاً حصول هذين الطرفين له . والذى يبين ما قلناه هو ان القديم جل وعز ليس يحتاج فى ايجاد الفعل فينا الى خلق دواعٍ ولا فى ان لا يخلق الى ايجاد صوارف فكنا نجوز ان لا يوجد هذا الفعلُ فى بعض الاحوال مع الدواعى والسلامة وان يوجد مع الصارف والكراهة وان يجرى ذلك مجرى المرض والصحة وغيرهما مما يفعله الله تعالى لانه قد يقع عند الداعى وينتفي عند الصارف ولكن لا يقترن بذلك العلم باستمراره فى الجانبين من النفى والاثبات . فاذا صحّ ذلك وكان العلم حاصلاً لنا بان هذا الفعل لولا هذا[1] الداعى والقصد كان لا يقع ولولا الصارف كان يجوز ان يقع قلنا : فلو خلق تعالى فينا الافعال لَفصلنا بينها وبين ما نختار ايقاعه وايجاده وهذا ظاهر .

وبعدُ فانا لو قدرناه جل وعز فاعلا فينا هذه الافعال ما كان طريقنا الى العلم بكونه محدثاً لها[2] الا مثل ما اوردناه مما نازعنا القوم فيه فاى فايدة لايراد هذا السؤال ؟

وبعدُ فالتفرقة بين الامرين فى الاصل هي طريق العلم بما منه تثبت التفرقة كتفرقتنا[3] بين المتحرك والساكن والمريد والمشتهى والاسود والابيض وقد عرفنا التفرقة بين ما يحدثه احدنا وبين ما يحدث فينا فيجب ان تكون هذه الطريقة مستمرة فى كل حال كما انا نفصل بين الواجبات وبين العادات فى كل حال[4].

وقد قال فى الكتاب : انما امكنت هذه الشبهة فى تعلق الفعل بفاعله لما كان من باب الاختيار فتفارق الاحكام المتعلقة[5] بالعلل فى بُعدها عن الشبهة . وهذه الجملة اظهر مما كان الشيخ « ابو عبدالله » يذكره فى كلامه اذا درس وذكره فى نقض الموجز وغيره من انا نامن هذا الضرب من الالتباس لما ثبت من حكمته تعالى وانه لا يفعل ما يؤدّى الى تلبيس بعض الادلة ببعض لان اثباته جل وعز يبنى على ان العبد محدث فضلا عن حكمته ومن يذهب هذا المذهب كيف يحتجّ عليه بذلك ؟

فان قال فهذه الجملة انما تدل على ان من كان ذا قصد وداع فيصرفه فعله وحادث من جهته وعندكم ان الساهى والنايم كالعالم[6] فى كونه محدثاً فهلا دلكم هذا على انتقاض ما اوردتم ؟

---

١) ى : — هذا . — ٢) ى : — لها . — ٣) رق ى : كفرقنا . — ٤) ر : — كما انا نفصل ... كل حال . — ٥) ق : المعلقة . — ٦) ر : كالعلم .

قيل له هذا هو عكس وغير مطلوب فى الادلة ذلك وانما يراعى فى الحدود ولم يجعل حد الفاعل من يقع فعله بحسب دواعيه وقصوده . وانما جعلنا ذلك دليلا فحيث يوجد يجب ان يدل وحيث لا يوجد ذلك يُنْظَر فان قامت دلالة قضى بها والا وجب التوقف وغير ممتنع ان يدل على حكم واحد دليلان كما نعرف حدوث الجسم بدليل وحدوث العرض بدليل آخر وكما نعرف صدق زيد بطريق[1] غير ما نعرف به[2] صدق عمرو . وكذلك الحال فى دلالة الاملاك لان ملكهُ لشي لا يثبت بطريق غير ما يثبت به ملكة لما عداه وهذا كله ظاهر .

فان قال فما الطريق الذى به تعرفون فى فعل الساهى انه فعلُه ؟

قلنا انا نعرفه فعلا له بتقدير الدواعى فنفارق فعل غيرنا[3] لانك تقول : هذا الساهى قد وقع هــذا الفعل منه على حد لو كان عالما كان لا يقع الا مطابقاً لداعيه فيقوم التقدير فى ذلك مقام التحقيق . ألا ترى ان فعل غيره لما لم يكن حادثاً من جهته لم يصح ان يقدر هذا الوجه فيه فعرفنا ان فعله يختص به على ما نقوله وغير ممتنع ان يقوم التقدير مقام التحقيق فى مواضع . فعلى هذا نعرف ان زيداً قادر[4] اذا عرفنا انه لو حاول الفعل لوقع منه كما نعرفه قادراً لو وقع منه الفعل . وكذلك فى كونه عالما . وعلى هذا لو قدر فيه انه لو[5] كان ذا يد وقلم لكتب كتابة بديعة فانه يدل على انه عالم كما لو كتب لدل على ذلك . ولا يرد على هذه الجملة ان يقال : فكان يجب اذا صحّ ان يُقدر وجود قدرة فى احدنا ان يكون قادراً بذلك كما اذا وجدت يكون قادراً لان هذه الطريقة انما تتاتى بعد ان يكون المقدر غير المقدر به كما ذكرناه فى مسيلتنا . فاما اذا كان المقدر والمقدر به شيأً واحداً لا ينفصل فمن المحال ان يشتبه ذلك والمرجعُ بقولنا « قادر » الى ان هناك قدرة وان لم تجعل ذلك حقيقة له وحداً . وليس كذلك ثبوت القلم واليد لانه غير كونه عالماً فافترقا . وقد يمكنك ان[6] تعرف ان الساهى فاعل بان يراعى وقوع فعله بحسب قدرة وهذا فى الدلالة على انه محدث وفاعل كالاول . ألا ترى انه لولا حدوثه من جهته لحل محل فعل غيره الذى لا يقف على قدرة فى الكثرة والقلة .

فان قيل فهلا استدللتم بهذه الطريقة على ان العالم فاعل وما الحاجة بكم الى ان تستدلوا بوقوع تصرفه بحسب دواعيه ؟ فتكون الدلالة شاملة للموضعين جميعاً .

قيل له انا لا نعرف القدرة وكون القادر قادراً بها الا بعد العلم بكون العبد محدثاً لتصرفه . والذى يحصل لنا العلم به ابتدا فى كون العبد محدثاً هو فى العالم لاعتبار

---

١) ق : بدليل . — ٢) ر : — به . — ٣) ر ق ى : الغير . — ٤) ر : قادراً . — ٥) ق : — لو . — ٦) ر : — ان .

طريقة القصود والدواعي لان العلم بذلك يسبق العلم بكونه محدثاً لتصرفه . ثم اذا عرفنا انه يصح منه الفعل ويتعذر على غيره عرفنا اختصاصه بصفة . ثم عللنا تلك الصفة بوجود معنى . ثم اذا ثبت لنا بقاوه وان السهو لا ينافيه ولا يدافعه عرفنا ثباته فى الساهى فعرفناه قادراً وامكننا ان نعرف ان فعله حادث من جهته لوقوعه بحسب القدرة التي كانت فيه عندما كان عالماً .

فان قيل فان كنتم تعتبرون الدواعى والقصود فى اضافة الفعل الينا فيجب ان تجعلوهما موثرين فى وقوعه او ان كان الموثر فى حدوثه كونه قادراً ان تستدلوا بوقوعه بحسب كونه قادراً على انه فعل لنا .

قيل له ليس يجب اذا كان الموثر كونه قادراً ان يكون هو دليلا لان من حق الدليل ان يكشف ولا يوثر فوقوعه بحسب الدواعى يكشف عن اختصاص الفعل بنا وحدوثه من جهتنا . ثم يحتاج الى نظر فى انه الموثر او غيره . وتبين صحة ذلك ان الموثر فى كوننا قادرين هو وجود القدرة ثم الدلالة على انا قادرون هي صحة الفعل فكذلك الحال فيما قلناه .

وبعدُ فانه اذا تعذر ان نعرفه قادراً ابتدا وانما نتوصل الى ذلك اذا عرفناه محدثاً وامكن ان نعرفه قاصداً وذا داع من دون ذلك صَلُحَ ان نستدل بما قلناه على كونه محدثاً ولم يصح [1] ان نستدل بكونه قادرا على ذلك .

وبعد فان الدواعى تكشف عن كونه قادراً على الجملة وكونه قادراً لا يكشف عنه كما يكشف كونه عالماً عن كونه قادراً ولا يكشف كونه قادراً عنه . فلهذا وجب الاستدلال بالدواعى دون ما قالوه . وتبين صحة ذلك انا نحتاج الى مراعاة طرفى النفى والاثبات فى تعليق الفعل بنا فنقول : وجب وقوعه بحسب احوالنا ووجب انتفاوه بحسب احوالنا فيجب ان نعتبر ما يتعلق بالنفى وبالاثبات [2] على حد واحد . ومعلوم انا لو علقنا ذلك بالقادر فى كونه قادراً لم يحصل فيه الا بجانب [3] الوقوع دون جانب النفى . وليس هكذى اذا علقناه بالدواعى .

ولما ذكر رحمه الله ان الموثر كونه قادراً وان الدواعى تأثيرها فى وجوب الحصول ووجوب الانتفا سأل نفسه فقال : ما حظ كونه قادراً فانكم [4] اذا [5] جعلتم حظه التصحيح احتجتم [6] الى موجب سواهُ به يَتحَصُل لان حكم ما به يثبت ان يفارق حكم ما به يصح . وان قلتم انه موجبٌ فينبغى ان لا يقدر الا على ما اوجده وهذا

---

١) ق : يصلح . — ٢) ق ى : والاثبات . — ٣) رت: جانب . — ٤) ت : فانه . — ٥) ق : ان. — ٦) ق ى : احتيج .

ينقض دلالتكم على انه محدث لتعلقه[١] بالاختيار . ومتى اشرتم الى موجب سوا[٢] كونه قادرًا به يقع الفعل وبوكنه قادرًا يصح[٣] ورجعتم به الى الدواعى بطل بما نعرفه من حال الساهي وبطل بمن تتساوى دعاويه الى الافعال فيقع بعضها دون بعض لا لمزيد داع اخر .

وبعد فقصده ودواعيه هما فعلان فبماذى وقعا من جهته . وليس بعد هذا الا بطلان ما تقولونه .

والجواب انا نجعل كونه قادرًا هو المصحح وهو المثبت ليلا[٤] تبطل طريقة الاختيار لانا ان عللنا وجود الفعل وثبوته بامر انتقض ذلك واخرجه عن التعلق بالاختيار. ولان ذلك الامر اما ان يكون موجودًا او معدوماً . فان كان معدوماً لم يثبت تأثيره واختصاصه ثم نقتضي وجود الفعل ابدًا وكذلك ان جعلناه قديماً . واذا كان محدثاً فقد صار حكمه حكم نفس الفعل فيجب وقوعه بمعنى آخر . وهذا يتسلسل بما لا يتناهى فليس الا ان نجعله مصححاً ومثبتاً . ومثل هذا لا يمتنع فى الاصول . واما ما ذكرناه فى السوال من وقوع القصد بقصد والدواعى بداعٍ فلا يلزم لانا نجعل الموثر فى وقوع القصد ما يتّصل بالدواعى لان الداعى الى المراد هو الـداعى الى ارادته ولا يجب فى الداعى ان يقع بداعٍ آخر من جهته بل يستند اخرًا الى داعٍ يخلقه الله تعالى وهو العلم الضروري علىٍ ما نذكره فسقطت هذه الشبهة .

ثم سأل نفسه رحمه الله[٥] عن تعلق هذا الفعل بنا من حيث الكسب وفى ذلك فصل مفرد نذكره من بعدُ . وجملته انه ما لم تكن الصفة المعقولة[٦] معروفة لا تصح اضافتها . فاما ان نعرفها بالاضافة فلا وهذا بين فى كل ما يضاف الى الغير فيجب ان نثبت للقوم[٧] ان للفعل صفة تتعلق بالفاعل سوى الحدوث وتوابعه ولا طريق لذلك على ما نفعله .

واما الوجه الثانى[٨] مما يدل على ان هذا التصرف فعلنا فهو الاستدلال بطريقة الامر والنهى وغيرهما من الاحكام الراجعة الى الافعال وهذا متقرر باول العقول من دون اختلاف بينهم[٩] فيه فلولا حدوثه من جهتنا لحل محل فعل غيرنا فى انه لا ترجع الينا منه هذه الاحكام . فلما عرفنا ان ذلك ثابت فى تصرفنا وغير حاصل فى تصرف من عدانا عرفنا ان[١٠] هذا حادث من جهتنا . وهذه الطريقة لا بدّ من ان يتقدم

---

١) ق : لفعله . — ٢) رق ى:سوى . — ٣) ى : صح . — ٤) ت : لان لا . — ٥) رت ى: — رحمه الله . — ٦) رق ى: معقولة . — ٧) ق : القوم . — ٨) واما الطريق الاول وهو هنا ص ٣٥٦ . — ٩) ق : منهم . — ١٠) ق ى : — ذلك ثابت ..... عرفنا ان .

فيها العلم بتعلق الفعل بفاعله على وجه الجملة ودليلُه ما ذكرناه من وجوب وقوعه بحسب احواله[١]. ثم اذا اردت ان يثبت احدنا محدثاً له نقول: فلا بدّ من تعلقه بنا من حيث الحدوث ونعتبر حاله بحال فعل غيره معه وان شيتَ قلتَ : فلو لم يكن محدثين له لما حَسُنَ الامر والنهى وغيرهما من الاحكام فينا . وقد قال فى الكتاب ان الذي يمر فى الكتب من ان حسن الامر[٢] لا يعرف ما لم يعرف كون الفاعل فاعلا انما يراد به على طريقة الجملة دون التفصيل .

واعلم ان « ابا على » رحمه الله لما قال : إنّ الله تعالى لا يصح ان يفعل بسبب كما لا يصح ان يفعل بآلة . قال له[٣] « ابو هاشم » : ان الطريق الذى بـــه نعرف ان احدنا يفعل بسبب قايمٌ فيه تعالى فيجب ان يقال بمثل ذلك فيه . فقال «ابو على» : إنّ طريقى الى ذلك هو ما اعرفه من حسن المدح والذم[٤] الراجعين الينا على الاسباب والمسببات دون ما يقوله من وقوعها بحسبها . فتقع التفرقة بين الشاهد والغايب . فقال « ابو هاشم » : انما يمكن ان نعرف حسن المدح والذم بعد العلم بكون الفاعل فاعلاً فكيف يستدل بذلك على انه فاعل؟ لكنه اذا عرف على الجملة كفى .

وبعدُ فاذا عرف حسن الذم والمدح فى المناشر و[٥] عرف انه لولا تعلقه به من جهته الفعلية لما حَسُنَ ذلك فقد يمكنه ان يعرف ان المتولد حادث من جهته لثبوت هذه الطريقة فيه وهذا بينٌ .

---

١) ت : احوالنا . — ٢) ر ق ى: الذم . — ٣) ت : — له . — ٤) ق : من حسن الامور والنهي . — ٥) ى : — و .

باب في بيان[1]
اختلاف أحوال الفاعل منّا في فعله

اعلم ان القسمة التى نذكرها فى اختلاف احوال الفاعلين منا فى افعالهم هي مثبتة على أن القدرة سابقة للفعل وليست موجبة له. فحينئذ تعتبر حال الفاعل بما تقترن به من الوجوه التى تغير احكام الافعال. وقد قال فى الكتاب لا يخرج فعل العبد من وجوه ثلاثة: **احدها** ان يقع مع الاكراه والحمل. **والثاني** ان يقع موثراً له مختاراً[2] فى فعله. **والثالث** ان يقع على وجه السهو. وقد كانت القسمة الصحيحة تقتضى[3] ان يقال: اما ان يفعل وهو عالم به او يفعله وليس بعالم. واذا كان عالما فاما ان يكون هناك الجا او لا يكون هناك الجا. فاما[4] فعل الساهى فلا مدخل له فى التكليف والامر والنهى والذم والمدح. وقد اختلف «شيوخنا» فى هل يصح وصفه بالقبيح والحسن ام لا على ما تقدم القول فيه. ويثبت فيه العوض على الفاعل لان عدم العلم لا يخل بثبوت العوض ولا ينتقل الى من خلق السهو لو كان السهو[5] معنى كما نقول ان العوض ينتقل من المَلجا الى المُلجى.

واما فعل الملجا فحكمه لا بدّ من وقوعه وان يكون داعى الالجا بحيث لا يعارضه شى من الدواعى حتى يقع ما هو ملجا اليه لا محالة كما يعقله فى الخايف من السبع لانه ملجا الى الهرب وقد ثبت[6] الالجا الى الفعل والى ان لا يفعل ويثبت فى كل واحد من الطريقين وجهين: **احدهما** على سبيل المنع **والاخر** على سبيل المنافع ودفع المضار. ومن حكم كل[7] ما يقع بالالجا ان لا يتوجّه على الفاعل المدح والذم والامر والنهى. ثم لا يجب لاجل ذلك ان يكون الساهى ايضا ملجاً لان ما يفعله الانسان للالجا لا بدّ من داع يبلغ الغاية فى القوة ولا بدّ من اختصاصه بامر معين وما يقع من الساهى لا[8] داعى معه. ولا يثبت لاحد الفعلين المقدورين اختصاص ليس هو لاخر[9] ولا يمكن ان يقال: هلا وصفتم فعل الملجا بانه واجبٌ من حيث لو لم يفعله لأستحق الذم وهذا حال الواجب؟ وذلك لان هذا[10] التقدير يخرجه عن الالجا. فانه متى وقف ولم يهرب عند مشاهدة السبع فلاعتقاده انه يقاومه. وهذا يمنع من كونه ملجا. والذى يجرى فى كلام «شيوخنا» ان احدنا ملجا الى ان

---

١) ر: — بيان. — ٢) ر: مختار. — ٣) ت: — تقتضي. — ٤) ق: واما. — ٥) ى: — السهو. — ٦) ق: ينبعث. — ٧) رت ق: — كل. — ٨) ى: ولا. — ٩) ق: بالاخر؛ ر: للاخر. — ١٠) ت ق: — هذا.

لا يقتل نفسه ولو قتلها [1] لاستحق الذم انما ارادوا به لو تغيرت حالته فى ذلك بدخول شبهة عليه فقتل نفسه لاستحق الذم وهذا لا يقدح فيما ذكرناه. وقد قيل: انه لو وقف لكان استحقاقه للذم على الوقوف الذى هو فعل لا على ان لم يفعل الهرب. والاول اولى لانه لا مزية لاحدهما على الاخر. فليس الا انه يخرجه ذلك عن الالجا فيكون تقديرًا باطلاً.

واما العرض فثابت فعل الملجا ولكنه منتقل الى الملجى من حيث ينزل فعله منزلة فعل الملجى. هذا هو الذى يقتضيه العقل. ثم قد يجوز ورود الشرع بخلافه كما قال بعضهم ان من اكره غيره على القتل يثبت القتل على المكره والمكره او يثبت فى احدهما القتم ويلزم الاخر الديّة فهذا [2] حال الملجا. فاما المختار الموثر للفعل على غيره بداع يصح ان يقابله غيره من الدواعى فكل الاحكام تثبت فيه وانما يصح ورود التكليف على مَن هذا حاله دون الملجا والساهى على ما نذكره بعد هذا ان شا الله. وليس تنفك حالُ القادر فى فعله من احد هذه الوجوه الا ان يعرض عليه منعٌ. فلا يصح ان يقع منه الفعل ويجرى مجرى من ليس بقادر. وسنبين فيما بعد احكام القادر فيما يختص بحاله [3] وحال المعنى الذى به يَقْدِر.

---

١) رت: قلتها؛ ى: لوصله. — ٢) رى: فهذه. — ٣) رى: تختص حاله.

باب في تمييز ما نقدر عليه مما لا نقدر

ليس الغرض بالباب ايراد الدلالة على كون الاجناس التى يذكرها مقدورة لنا لكن لبيان المذهب فى ذلك وجملة مقدورات قدرة [1] العباد لا تخرج عن طريقين . فاما ان تضاف الى افعال القلوب . واما ان [2] تضاف الى افعال الجوارح . والمراد بكونه من افعال الجوارح انه يوجد فى الجوارح حتى يصح منا فعله فيها . وما يضيفه الى افعال القلوب فهو الذى لا يصح وجوده لا فى القلب سوا كان الفاعل له احدنا او كان تعالى هو الفاعل له ولاجل ذلك لم يجعل القلب آلة والا كان يصح منه تعالى ان يوجد هذه الافعال فى غير القلوب وهذا ممتنع . وامارة ذلك هو كلما [3] تصدر عنه للحي حال فان هذا يعد من افعال القلوب ثم قد يكون مما يقدر عليه العباد وقد يكون مما لا يقدرون عليه [4].

فاما المعدود فى افعال الجوارح فهو الاكوان على اختلاف اجناسها والاوصاف التى تجرى عليها . والاعتمادات على اختلاف اجناسها . والاصوات على اختلافها . والمماسة التى يرجع بها الى التاليف وهو نوع واحد . والالام واللذات وهما جنس واحد يختلف الاسم عليه باقتران معان مخصوصة به [5] بذلك . وما خرج عن ذلك مما يوجد فى المحل فهو من جهته تعالى . فاذا فعله جل وعز لم يقل فيه انه من افعال الجوارح . وانما ذلك يفيد فينا ما بيناه من صحة وجوده فى هذه المحال . واما افعال القلوب فنحو الارادات والكراهات والاعتقادات والظن على ما فيه من الخلاف [6] والنظر . ثم يدخل فى نوع الاعتقاد [7] ما هو الغم والسرور والندم . ويدخل فى الظن الخوف والخشية وغيرهما . وتفصيل ذلك مذكور فى موضعه . وفى التمنى خلاف وكذلك فى الغم والسرور والندم .

---

١) رى : قدر . — ٢) ى : او . — ٣) ى : كل ما . — ٤) ر : — عليه . — ٥) رت : — به . — ٦) رقى : خلاف . — ٧) ى : الاعتقادات .

باب في الوجوه التي عليها نفعل ما نقدر عليه

لما كان احدنا لا يقدر الا بقدرة وجب نعتبر فى كيفية فعله حال القدرة كما انه نعتبر حال الاجناس التى نقدر عليها فكما انه لكونه قادراً بقدرة اختص ما يقدر عليه ولن الاجناس . فكذلك لكونه قادراً بقدرة اختص الوجه الذى صح ان يفعل عليه وان يخرج ذلك عن طريقين : **احدهما** ان يكون مباشراً . **والاخر** ان يكون متولداً . فالذى نسميه مباشراً هو ما نفعله ابتدا فى محل القدرة من دون فعل سواه . والمتولد على ضربين : **احدهما** ان يكون كالمباشر فى كونه فى محل القدرة كما نقوله فى العلم المتولد عن النظر لانه من حيث لا يختص بجهة يوجد مسببه فى محله . **والثانى** يتعدّى محل القدرة . وان كان السببُ يوجد فى محل القدرة وهذا هو نحو ما يتولد عن الاعتماد من الحركات فى الاجسام النابية عنا . ثم ينقسم ذلك الى ما لا بدّ من تحديد الاسباب لتوجد المسببات حالا فحالا والى ما لا يحتاج الى ذلك بل يتولد البعض عن البعض .

فالاول ما [1] نقوله فى توليد الكلام [2] وكتوليد النظر للعلم الى ما شاكل ذلك . **والثانى** هو كاعتماد السهم فى نفوذه لأن الرامى يفعل فيه الاعتماد عند انفصاله عن الوتر ثم ينفذ من دون تحديد منه للاعتماد وهذه الجملة مطابقة للصلاح . فانه قد يدفع المر الى ان يفعل فى نفسه والى ان يفعل فى غيره . وتختلف حاله فيما يريد فعله فى غيره فلو احتاج الى تحديد السبب حالا بعد حال لشقّ ذلك عليه . ولا تخرج جملة المتولدات عن اقسام ثلاثة . فاما ان يقال : لا يصّح وجوده الا فى محل القدرة كما قلناه [3] فى النظر والعلم . واما ان يصح وجوده فى غير محل القدرة كما نقوله فى الحركات الموجودة فى هذه الاجسام عن الاعتماد الذى نفعله فى ايدينا . واما ان يكون بين محل القدرة وبين غيره كالتاليف الذى يصح وجوده بين محلين . ثم لا فرق بين ان يكونا جميعاً محلى القدرة وبين ان يكون احدهما محل القدرة . والاخر فى غير محلها على الصحيح من مذهبنا فى انه لا يخرج عن التوليد . فيكون السبب فى احد المحلين والمسبب يوجَدُ فيه وفى غيره . وكما أن هذه القضية واجبة فى المسببات فالاسباب حكمها ذلك ايضا فقد نفعله فى محل القدرة وقد نفعله فى غير محلها .

---

١) ر ق ى : هو كما . — ٢) ر ق ى : توليده الكلام . — ٣) ق : قلنا .

فاما الاختراع وهو ما يبتدى به[1] القــادر من دون ان يكون فى محل القدرة فلن يصح الا ممن هو قادر لنفسه دون من كان قادر بقدرة . فلهذا كان القديم مخصوصاً به دوننا . وقد يجوز ان يفعل تعالى بسبب على ما يختاره . ولكنه يبتدى السبب ايضا فنخترعه لا على الحد الذى نفعله . فعلى هذه الطريقة يجرى ذلك .

١) رق ى : يبتديه .

بابٌ في الوجه الذي يحصل عليه الفعل بالقادر منّا

هذا الباب يشتمل على ما يتّصل بالمعنى وعلى ما يتّصل بالاسم والعبارة. فالذى يتّصل بالمعنى هو ان نميز بين الاوصاف والاحكام اللتين تصح اضافتها الى الفاعل وبين ما لا يصح ذلك فيه. والذى يتّصل بالاسم هو ان نبين ما يجوز اجراوه على الافعال فننسب الى انه بالفاعل وما لا يجوز هذا الوجه فيه. وجملة القول فيما يتعلق بالمعنى هو ان كل صفة او حكم يضاف الى الفاعل فهو الذى يكون لاحواله فيه تأثير ولا بدّ من ان يكون من شرط ذلك الجواز وان لم نجعل هذا حدًّا له. فالحدوث لا بدّ من اضافته الى القادر لانه بكونه قادرًا يحصل وكونه محكماً مرتباً لا بدّ من ان يضاف اليه لان كونه عالما اثر فيه وكونه امرًا وخبرًا ونهياً وتهديدًا لا بدّ من ان يوثر فيه كونه مريدًا وكارهاً وكون الاعتقاد علمًا يوثر فيه بعض احوال الفاعل من كونه عالما بالمعتقد او بطريقة النظر او ما اشبههما من الوجوه. وهذا كله ظاهر من حيث حصل فيه الشرط الذى ذكرناه من تاثير حال الفاعل فيه ومن حصوله مع جواز ان لا يحصل.

فاما ما كان من الصفات والاحكام مما يُعد فى الواجبات كنحو صفات الذوات والمقتضى عنها و[1]ما كان من الصفات التابعة للعلل فلن تصح اضافته الى الفاعل. واما حلوله فى المحل فحكمه حكم صفات[2] الذات وغيرها من حيث انه[3] لا يحل محلا مع جواز حلوله فى غيره بل لا يجوز. وكان لا يجوز ان يحل الا فيه. وانما يقال فى الفاعل انه يصح منه ايجاد الحركات وغيرها فى المحال اجمع من حيث ان الذى يقدر عليه لا ينحصر وكما[4] يصح منه ايجاد الفعل فى هذا المحل يصح فيما سواه من المحال لا ان عين الموجود فى هذا[5] المحل تصح فى غيره من المحال.

فان قيل[6] فما حكم عدمه أيضاف الى الفاعل ام لا ؟ فان ابيتم ذلك فما انكرتم من بعض ما قلتم من[7] ان ما يضاف الى الفاعل من شرطه الجواز. وما يُعدم قد يجوز ان لا يعدم.

---

١) ى : او . — ٢) رقى : صفة . — ٣) ر : — انه . — ٤) ق ى : فكما . — ٥) ت : — هذا . — ٦) ق : قال . — ٧) رى : — من .

قيل له ليس كل ما يُعدم يجوز خلافه . فان هذا انما يتاتى فى الباقيات فما قلتم لا يستمر على الاطلاق هذا ولو استمر لم تصح اضافته الى الفاعل لانا انما نضيف الى الفاعل ما يجمع الى هذا الوجه امرًا اخر وهو امكان ان توثر حالُ القادر فيه . ومعلوم انعدم الشي ليس بصفة متجددة وانما هو زوال صفة الوجود وما يضاف الى الفاعل فلا بدّ من صفة فلا تجوز اضافته اليه .

وبعدُ فانه قد يعدم الشي ويتجددُ ذلك فيه على وجه لا يجوز خلافه . فلو كان العدم مضافاً الى الفاعل لحل محل الحدوث فكان كما يضاف كل حادث اليه يجب ان يضاف كل معدوم اليه وهذا يوجب صحة ان لا يعدم الصوت وقد عرفنا وجوب عدمه .

وبعدُ فقد يقدر على ان يعدم فعل الغير فلو كان الذى يتعلق به اعدامــه على الحقيقة من دون ان يوجد ضدًا له فيعدم عنده لكان ينبغى ان يقدر على ايجاد فعل الغير كما يقدر [1] على اعدامه لانهما جميعاً صفتان تحصل الذات عليهما بالفاعل وقد ثبت انه لا يقدر على مقدور غيره ايجادًا فكذلك اعداماً .

فان قيل فما حال قبح الفعل وهل يضاف الى الفاعل ام لا ؟

قيل له ان القبيح على كل حالاته يقبح ولوقوعه على وجه لكن ذلك الوجه من حيث قد يتبع صفة يوثر فيها القادر وما هو عليه من الاحوال قد يضاف الى الفاعل كما يقال فى كونه كذباً لما كان يوثر فيه كونه خبرًا كونه مريدًا . ونحو هذا فى الحسن الذى هو الصدق وما شاكله . فلما كان لا يحصل كونه [2] كذباً ولا صدقاً الا وكونه خبرًا حاصل وكان الذى يوثر فى كونه كذلك هو حالُ القادر امكن ان يقال فيما حل هذا المحل انه قبح به . فاما ما كان [3] قبحه لازماً له ويكون لوجه يختصه كالجهل وما اشبهه فلن يضاف الى الفاعل .

فان قال فما حكم كونه كسباً ؟

قيل له اذا [4] اردت بذلك حدوثه على طريقة مخصوصة فهو بالقادر الفاعل وان اردت سواه فالاضافة فرعٌ على كون الشي معقولاً فى نفسه . وقد تقرر ان ما يقولونه خارج عن العقول . فاما ما يتّصل بالاسما فهو ان **يقال** : أتجعلون ذلك ضرورة بالفاعل ؟ **وجوابه** انه قد يذكر هذا [5] اللفظ ويراد به الالجا ويذكر ويراد به غيره . فان اريد به [6] الالجا فانما يكون الفعل الجا بحال الملجا من حيث انه

---

١) رق: قدر. — ٢) ى : — كونه . — ٣) رى: يكون . — ٤) ق : ان . — ٥) ت : — هذا . — ٦) رت ى: — به .

لولا دواعيه كان لا يثبت للفعل هذا الحظ . واذا وقع فبكونه قادرًا يقع. واذا اريد به الضرورة فهو مضاف الى من فعله فينا من حيث انه لكونه اقدر ما صار ضرورة لانه لولا كثرته ما صرنا ممنوعين من الزيادة عليه وان كان فى الاول ايضا لا بدّ من ان يكون[١] من الملجى سبب الالجا . فاما كونه مخلوقاً فمرجوع به الى كيفية تقديره او وقوعه بالفكر او الارادة . وكل هذا مما[٢] توثر فيه حالُ القادر فتصح تسميته بانه كذلك بالقادر .

واعلم ان هذه الوجوه التى ذكرناها لا تختص بقادر دون قادر فكل ما صحت اضافته الينا من بعض الوجوه تصح فى كل فاعل ولا فاعلٍ يصح منه ايقاع الفعل على وجه من هذه الوجوه ويتعذر على من[٣] سواه ايقاعهُ على ذلك الحد . وانما الدلالة قد دلت فيه تعالى على انه لا يختار القبيح لا انه يستحيل ذلك منه فصار كل قادر يصح منه احداث الافعال مجردة وعلى الوجوه الزايدة التى قدمناها . وانما يختص القديم بالقدرة على اجناس مخصوصة وعلى احداث ما يقدر عليه على طريقة الاختراع لامر يرجع الى انه قادر لنفسه .

وليس لاحد ان يقول : فقد يقع منا الفعل مباشرًا دونه تعالى ويقع منا كسباً دونه ويقع منه خلقاً دوننا . وذلك لان كونه مباشرًا لا يفيد فيه صفة ولا حكماً . وانما ينبى عن وجوده فى محل القدرة[٤] عليه . وليس القديم قادرًا[٥] بقدرة بل هو كذلك لنفسه . واما الطريقة التى عليها ما[٦] يكون الفعل كسباً فقد يصح من القديم تعالى[٧] ايجاد الفعل عليها ولكن النفعُ او دفعُ الضرر يرجع الى غيره لا اليه لاستحالتهما عليه . يبين ذلك[٨] انه كما يصح من العبد ان يتقدم الى الطعام والشراب يصح من الله تعالى ان يقدمهما اليه[٩] فيكون قد وجد ما[١٠] هو بصورة الكسب ولكن النفع عايدٌ الى العبد لا اليه تعالى . ولهذا قال « ابو هاشم » : لو كان للفعل صفة بكونه كسباً لقدر تعالى عليه كقدرتنا . واما[١١] كونه خلقاً فاللغة لا تمتنع من هذه التسمية فمتى وجد المعنى صحّ ان يتبعه الاسم ولكن الشرع قد منع من الاطلاق فى العباد على ما تقدم ذكره .

١) ر ق ى: يقع . — ٢) ى : انما . — ٣) ى : — من . — ٤) ق : القدر . — ٥) ت : قادر . — ٦) ق : منا . — ٧) ق : — تعالى . — ٨) ق ى : هذا . — ٩) ر ق ى: تقدمه اليهما . — ١٠) رى: وجد منه ما هو . — ١١) ق : فاما .

باب في أن الفعل الواحد لا يجوز أن يحدث من جهتين ولا من قادرين ولا بقدرتين

اشتمل هذا[1] الباب على ان الحدوث الذى يتعلق بالقادر هو من الصفات التى لا تقبل التزايد بل ليس للمحدث بكونه حادثاً ازيد من صفة واحدة . وكلام « المجبرة» يقتضى ان المحدث محدث من ساير الجهات وكأنهم يجعلونه مما يتزايد فيحتاج الى ابطال ذلك فى مكالمتهم . و « النظام » وان اجاز حدوث الحادث حالا فحالا فليس يجوز التزايد فى هذه الصفة . ويشتمل على انه اذا كانت الصفة واحدة فلن[2] يجوز تعلقها بازيد من فاعل واحد فى هذا كلام بيننا وبين مَن يجوز مقدوراً واحداً بين قادرين . ويشتمل على ان القادر الواحد لا يجوز ان يقدر عليه بقدرتين كما لم يجز ان يقدر عليه قادران ولعل هذا الخلاف ادخل فى الشبهة مما تقدم وان كنا انما نقصد الى ما تحتمله قسمة العقول دون ما تقل الشبهة فيه او تقوى وتكثر .

وقد ذكر فى الكتاب انه لو كان له فى الحدوث وجهان لصح حصوله على احدهما دون الاخر سوا جعل الحدوث بالفاعل او بالمعنى ومتى كان كذلك ادّى الى ان يكون موجوداً من جهة[3] معدوماً من جهة اخرى وهذا محال ولا مخلص من ذلك الا ما نقوله من انها صفة لا تقبل الزيادة .

فان قال فهذا هو الزام عبارة فاسدة. ألا ترى ان المعدوم هو المعلوم الذى ليست له صفة الوجود وهذه الذات قد صارت باحدى الصفتين داخلة فى الوجود فكيف يلزم كونها معدومة ؟

قيل له ان المقصد بالالزام هو ان المعدوم له حكم يفارق الموجود حتى يثبت بين حكميهما من التنافى والتضاد مما يثبت بين المعدوم[4] والوجود لو كان للمعدوم بكونه معدوماً صفة . وذلك لان من من حكم المعدوم ان يصح تعلقه بالقادر ومن حكم الموجود ان يزول تعلقه بالقادر[5] . فقول من اجاز حدوثه من جهتين يؤدّى الى

---

١) ت : — هذا . — ٢) رق : فليس . — ٣) ر : جهته . — ٤) ري : العدم . — ٥) رق ي : تعلق القادر به .

ان تكون الذات الواحدة من حيث حصلت لها احدى الصفتين بالحدوث لا تتعلق بالقادر ومن حيث لم تحصل الصفة الاخرى يصح تعلقه بالقادر حتى يكون مقدوره من وجه غير مقدوره من وجه آخر . وكذلك فالموجود من حيث حصل موجوداً يجب ان يثبت فيه حظ المنع والتضاد ومن حيث كان معدوماً لا يثبت له هذا الحظ فكان يجب تردده بين هذين الحكمين . والى هذا المعنى اشار فى الكتاب حيث قال : ولو جاز ذلك لجاز ايضا ان يُضاده [1] ضده من وجهٍ دون وجهٍ وفى ذلك نقض التضاد .

فقد ذكر « ابو هاشم » ان السواد لو كان له بالحدوث وجهان لصح فى البياض ان تكون مضادته له موقوفة على حصول وجهين له يقابلان وجهى السواد فكنا اذا قدرنا حصوله على احد الوجهين دون الاخر يصح اجتماعها وان لا ننفيه على الاطلاق. وان كان لقايل ان يقول ان التضاد والتنافى هما لمكان الصفة التى تدرك الذات عليها من نحو الهية المخصوصة وما شاكلها فسوآ كانت [2] صفة الحدوث فيها صفة [3] واحدة او كانت لاحديها [4] صفة وللاخرى صفتان بعد ان تكون هناك صفات متعاكسة. فالطريقة الاخرى التى ذكرها فى الكتاب ابين . وهي انه لو صح ان يتزايد حدوثه في اول حال وجوده لصح حدوثه مرةً بعد اخرى فى حال البقا حتى يوجد الموجود حالا بعد حال وهذا لا يجوز على ما تكلم به « النظام » . وبيان ذلك هو ان الذات اذا صح حصولها على ازيد من صفة واحدة في بعض الحالات فكذلك فى جميعها ولا تفترق الحال بين ابتدا وجودها وحصولها وبين الثاني كما نعرف من حال كون المدرك مدركا انه اذا صح ان يدرك الشي الواحد بحاسّتين [5] فى الاول فانه يصح بعد ادراكه له بحاسّة واحدة ان تحصل له حاسّة ثانية فيدركه بهما جميعاً ويحصل على صفتين . وكذلك [6] الحال فى كونه مجتمعاً او متحركاً او كون العالم عـالماً وهذه قضية مطردة واذا ثبت ذلك لزم صحة ايجادنا لافعالنا حالا فحالا وقد عرفنا خلافه .

وقد يمكنك ان تستدل عليه بان تقول : انما نحكم بتزايد الصفة اذا وجدت قوتها من النفس ككوننا مشتهين ونافرين او يحصل لنا العلم بالمعاني الكثيرة فيقضى بتزايد الصفات . وان لم يبين تزايدها من النفس كما نقوله فى كوننا مريدين او معتقدين وما اشبهها [7] او نثبت هناك حكم بتزايد فنتوصل بتزايده الى تزايد للصفة كما

---

١) رق : تضاد . — ٢) ت : كان (كذا) . — ٣) ق : — صفة . — ٤) ت : لاحداها . — ٥) ر : بحاسة . — ٦) رى : كذى . — ٧) ر : اشبهها .

نقوله في كونه حياً ان قوة الادراك تكشف عن كثرة اجزآ الحيوة وعن تزايد[1] حالنا في كوننا احيا لانه كما يصح ان يتوصّل بكثرة اجزآ الحيوة الى تزايد الصفة الصادرة عنها . فهذا الحكم الذى ذكرناه ينبئ عن ذلك ايضا . فاذا ثبت ما قلناه ولم يكن الحدوث مما يستحق لمعنى بتزايد ولا كانت قوة[2] موجودة من النفس ولا بالادراك ولا كان هناك حكم يصح لاجل تزايده تزايد الحدوث والوجود لان حكمه انما هو ظهور صفة النفس وهذا مما لا نتصور تزايده فيجب ان نمنع من تزايد هذه الصفة اصلا وهذا القدر كاف هاهنا وان كانت فيه وجوهٌ اخر.

فاما اذا قيل بوجود[3] الموجود من جهتين وليستا بجهة الحدوث فهو[4] بنا منهم على ان هاهنا جهة هي الكسب او ما شاكله وهذا قد بطل . وكذلك ان قيل ان كل ما يتجدد هو الحدوث . وليس يمتنع في الحدوث ان يتجدد عليه الصفات الكثيرة فهذا جهلٌ منه بكيفية الحدوث لان الجوهر اذا تجدد عليه كونه متحركاً او ساكناً فليس ذلك ينبى[5] عن حدوث ذاته . وكذى الحالُ في كونه عالما وما شاكله بل ذاته على ما[6] كانت عليه . وعلى هذه الطريقة تكلم «المجبرة» اذا زعموا ان جهات الفعل كلها حدوث فلو كان بعضها بنا لكان جميعها بنا فيبين ان فيها ما هو للذات وفيها ما هو لمعنى . وفيها ما هو بالفاعل فاجراوه مجرى واحداً لا يصح .

فاما الفصل الثاني وهو تعلقه بقادرين فباطل لانه تنتقض حقيقة القادر او تعود على كيفية اضافة الفعل الى الفاعل بالنقض . فاما الاول فهو انا نقول: ليس يخلو اذا حاول احدُهما ايجاد هذا الفعل من ان يُوجَد كان هناك ذات اخرى او لم تكن قَدَرَ او لم يقدر دعاهُ الداعى او لم يدعه او لا يوجد الا عند ما يوجد غيره وتحصل قدرته ودواعيه . فان قلنا بالاول فقد صار لا فايدة في وصفه بانه قادر عليه وان هذا مقدوره . وصار لا فرق بين اضافته اليه وبين اضافته في كونه مقدوراً الى غيره .. وانما يثبت في ذلك ضربٌ من الفايدة متى كان لولاه ولولا ما هو عليه من الاحوال كان لا يوجد ومتى كان كذلك وهو الكلام في القسمة الثانية فهذا ينقض كون الاول قادرا عليه لان من حكم كون القادر قادراً على الشى ان يصح منه ايجاد ما قدر عليه وان يوجد لا محالة عند دواعيه . ومتى قلنا انه لا يوجد الا عند ما يكون غيره بهذه الصفة فقد اخرجناه عن كونه قادراً واحلنا فايدة الوصف فيه .

ألا ترى انه لو لم يكن قادراً عليه ما كان لتزيد حاله على من[7] يحاول ايجاد

---

١) ى : تزايدنا . — ٢) رق ى : قوته . — ٣) ر ى : يوجد . — ٤) ر ق : فهذا . — ٥) ى : منبى . — ٦) ق : كما . — ٧) ر ى : ان .

فعل مع زوال المنع فلا يوجد . وليس يصح ان يجعل عدم ارادة الاخر جهة في منع هذا القادر من الفعل لان المتقرر في العقول ان القادر انما ينفصل عمن ليس بقادر بان يتاتى منه ايجاد ما قدر عليه كان هناك غيره او لم يكن . فاذا كنا نعرف ان عدم ساير الاحيا لا يخل بصحة ايجاده لما قدر عليه فكيف يخل بصحة ذلك عدم ارادتهم وفقد دواعيهم . ونبين مــا قلناه ان الموانع عن الفعل معقولة ولن تخرج عن ضد او ما يجرى مجراه او فقد ما يحتاج الفعل في الوجود اليه . وليس لما قالوه تأثير في بعض هذه الوجوه فيجب ان يبطل بذلك كون مقدور واحــد لقادرين .

فان قيل[1] ما انكرتم من ان يكون للثاني تاثير وللفعل به تعلق عند انضمامه الى الاول واشتراكهما في الدواعي وان كان عدمه او عدم احواله لا يخل بصحة وجود هذا المقدور من جهة هذا القادر الاول . وجرى هذا مجرى ما عرفنا[2] في السوادين اذا طرأا على محل فيه بياض فانهما يجتمعان على نفيه . وان كنا نعرف ان عند انفراد كل واحد منهما يثبت هذا التاثير وكذلك فان الجوهر يصح حصوله كايناً في جهة واحدة[3] بكونين وازيد منهما والكل يوثر في حصوله هناك وان كنا نعرف ان كل واحد منهما[4] لو انفرد لاثر . فهلا اجزتم مثل هذا المقدور الذى يقدر عليه القادران ؟

قيل له إنّ الفاعل قد ثبت انه يوثر في ايجاد مقدوره وثبت انه ليس له بالوجود الا صفة واحدة . فاذا صح ذلك لزم ما ذكرناه من وقوف[5] حصول تلك الصفة عليهما جميعاً . وهذا يقتضى ان القادر لا يصح منه ايجاد الفعل مع زوال ضروب الموانع على ما بيناه . فاما كون الجوهر كايناً في جهته[6] فصفة يصح تزايدها فعند[7] عدم بعض الاكوان لا تحصل الصفة الصادرة عنه وان حصلت صفةٌ اخرى مستندةٌ الى الكون الاخر . واما السواد فغير موثر على الحقيقة[8] في انتفآ البياض وكيف يكون موثرًا وضده يقوم مقامه في ذلك وكيف فعدم المحل يوجب عدمه ايضا ؟ وعلى هذه الطريقة يصح عدم الصوت من دون اشارة الى امر يوثر فيه . وانما نقول ان اللون يستمر به الوجود ما لم يوجد في محله ضده فنجعله مشروطاً بذلك . فان وجد ضده فقد زال الشرط في صحة استمرار وجوده لعلمنا باستحالة حصول المحل على هاتين الصفتين كما انا لما علمنا استحالة ان يستمر الوجود بالصوت قضينا بوجوب عدمه

---

١) رق: قال . — ٢) ري: عرفناه . — ٣) ى : — واحدة . — ٤) رت ى: — منهما . — ٥) ى — وقوف . — ٦) ر: جهة . — ٧) ق : وعند . — ٨) رق ى : التحقيق .

في الثاني . ونبين صحة ما قلناه ان المؤثر انما يوثر في تجدد صفة او حكم وهذا لا يتاتى في العدم .

فاذا تقررت هذه الجملة كان وجود جز واحد[١] من السواد ووجود جزين على سوا في زوال الشرط الذى معه يجوز استدامة وجود البياض . وليس كذلك حكم القادرين لو تعلق بهما مقدور واحد لانه يلزم لو انفرد احدُهما عن الاخر ان لا يوجد المقدور لكى تثبت في تعلقه[٢] بالاخر فايسدة . ولو كان كذلك لانتقضت حقيقة القادر فهذه طريقة القول في الدليل الذى يفضى[٣] الى نقض حقيقة القادر .

فاما ما قلناه[٤] من انه يبطل ما قد عقلناه من كيفية اضافة الفعل الى الفاعل فهو انّ ما[٥] يوجَدُ وكان الغير قادرًا عليه فلا بدّ من اضافته اليه . ولو لم يسلك هذه الطريقة لبطل ان نعقل اضافة الفعل الى الفاعل . ألا ترى انا لو رجعنا فى اضافته اليه الى وقوعه بحسب دواعيه لبطل ما نعرفه من اضافة الفعل الى الساهى لان الدواعى مفقودة . فاذا صح ذلك قلنا : لو اختلف هذان القادران فى الدواعى فاراد احدُهما ايجاد هذا الفعل وكره الاخر ايجاده لم يخل من امرين . اما ان يوجد او لا يوجد فان وجد وجب ان يضاف الى من له الداعي والى من له الصارف على سوآ لوجود ما هو مقدور لهم . وان كنا نعرف انّ ما[٦] يوجد ونحن كارهون له ولنا عنه صارف لا تصح نسبته الينا فتقتضى اضافته[٧] الى من يجب نفيه عنه و[٨] من حيث كان الذى وُجد مقدوره تجب اضافته اليه فيقع بين طرفي نقيض . وان قلنا : بل لا يوجد عند مخالفة احدهما للاخر[٩] فى الداعى انتقض ما عرفناه من حقيقة كون القادر قادرًا ووجب استمرار عدم هذا الفعل وانتفاوُه مع[١٠] حصول الوجه الذى يوجب وقوعه وهو قصد القاصد[١١] الى ايجاد ما قدر عليه مع سلامة الاحوال .

وقد **سأل نفسه** فى الكتاب فقال : ان الذى اوردتموه انما يدل على ان الفعل الواحد لا يتعلق بقادرين من جهة واحدة . وقد عرفتم ان فى الناس من يجعله متعلقاً بهما من جهتين[١٢] فما الذى يبطل قوله .

والاصل فى **الجواب** عنه ان الذى يصح تعلقه بالقادر[١٣] من وجوه الافعال هو

---

١) ق : — واحد . — ٢) ق ى : تعليقه . — ٣) ق : يؤدي . — ٤) رى :قلنا . — ٥) ت: انما . — ٦) ق : ان مما ؛ ت : انما . — ٧) ت : باضافته . — ٨) ت : — و . — ٩) ق ى : الاخر . — ١٠) ر ق:عند . — ١١) ق : القادر . — ١٢) ق : وجهين . — ١٣) ر :القادرين .

الحدوث لا غير وذلك هو جهةٌ واحدةٌ لا زيادة عليها . ولا محصول لما يهزون به من الكسب .

وبعدُ فهذه الجهة [1] الاخرى لا تخرج عن طريقين . فاما ان يصح من هذا [2] القادر ان يفعله عليها دون ان يحصل من جهة القادر الاخر على الوجه الثانى على ما قاله بعض « المجبرة » من صحة حدوث هذه الحركة بعينها غير كسب او لا يصح ايجاد احدهما اياه على هذا [2] الوجه الا مع ايجاد صاحبه اياه على الوجه الاخر على ما قاله « النجارية » . فان لم يصح انفكاك احد الوجهين عى الاخر . فالذى قلناه من انه ينقص حقيقة [3] القادر وكيفية اضافة الفعل الى الفاعل يبطل ذلك . يبين هذا ان الفعل على الموضوع الذى قالوه لا يوجدُ من هذا القادر مع حصول دواعيه الا عند وجود القادر الاخر ودواعيه . وانهما مهما اختلفا فى الدواعى فيجب وجوده من وجه ويجب [4] انتفاوه من وجه اخر . وكذلك فيجب ان يضاف الى من يجب ان ينفى عنه وينفى عمن يجب ان يضاف اليه لان الوجهين لا بدّ من حصولها من دون اعتبار حال [5] الثانى من القادرين . وان صح ان ينفصل احد الوجهين عن الاخر فقد صار هذا الفعل يصح وجوده بكل حال كان هذا القادر الثانى ام [6] لم يكن وحصل هذا الوجه او لم يحصل فكيف يوثر فيه هذا [7] القادر الاخر وكيف تضاف الجهة التى تجوز على الوجوه كلها خلو الحادث منه الى انه بالفاعل القادر ؟ وهذه الجملة تبطل قول « المجبرة » اذا جعلوا الجهة الاخرى جهة الكسب وان كان يلزمهم وجه اخر وهو جواز كونه كسباً من دون الحدوث وقد عرف خلافه .

وقد استدل فى الكتاب على ان مقدوراً واحداً بين قادرين لا يجوز بطريقة اخرى وتحريرها ان هذين القادرين اما ان يكونا محدثين او احدُهما قديم والاخر محدث لان قادرين قديمين لا يجوز اثباتهما حتى نتكلم فى ان مقدوراً واحداً يجوز ان يكون بينهما ام لا . فاذا كانا [8] محدثين فمعلومٌ انه قد يغرض فى احدهما ما يحيل الفعل من عجز او منع او فقد الشرط الذى معه يصح ان يفعل فى المحل الباين عنه من مماسة او ما يجرى مجراها او من دواعي الالجا او الانصراف ما هو غير ثابت فى الاخر . فاذا كان مقدورهما واحداً فيجب من حيث حصل العجز فى احدهما او فى [9] بعض هذه الاسباب التى ذكرناها ان يتعذر وجود هذا الفعل ومن حيث كان الاخر مخلي [10] وقدحصلت فيه شروط صحة الفعل او عدم الالجا وما شاكله

---

١) ت : الجملة . — ٢) ت : — هذا . — ٣) ى : من ان حقيقة . — ٤) تق : — ويجب . — ٥) ى : — حال . — ٦) ر : او . — ٧) ت : — هذا . — ٨) ى : كان . — ٩) رق ى : — في . — ١٠) رق : محلا .

ان يصح وقوعه والا انتقض ما عقلناه من حكم القادر . وهذه القضية ثابتة فى كل واحد من القادرين اذا كانا محدثين . فاما اذا[١] كان احدهما قديما والاخر محدثاً فانما يمكن ذكر هذه الموانع فى جنبه المحدث منهما فنقول : كان يجب اذا عرض فى القادر المحدث عجزًا ومنع او فقد اتّصال ومماسة ان يمتنع هذا الفعل ومن حيث كان القادر القديم قادرًا لنفسه لا يجوز عليه العجز ولا المنع ولا ما شاكله ان يصح الفعل وقد عرفنا خلاف ذلك وبطلانه .

ثم تكلم فى ان المقدور الواحد لا يصح بقدرتين وان كان القادر بهما واحداً ليلا يظن ظان ان الممتنع هو قدرتهما عليه . فاما القادر الواحد فقد يصح ان يقدر عليه من وجهين و[٢] بقدرتين . والطريقة فى ذلك ان نقول[٣] قد كان يجوز وجود احدى[٤] القدرتين فى زيد والاخرى فى عمرو كما صح وجودهما فى قادر واحد اذ لا يجوز ان يمنع مانع من وجود قبيل من الاعراض فى محل اوحى دون ما عداه . وعلى هذا اذا صح ان يعلم العالم الواحد الشي بعلمين صح فى عالمين ان يعلماه بعلمين يوجد احدهما فى هذا والاخر فى ذلك . وكذلك[٥] الحال فى كل ما شاكله من المعانى . بل لو قيل ان هذه القضية فى القدر اوجب لجاز فان مقدور القدر متجانسة وان كانت[٦] القدر فى انفسها مختلفة . واذا تقرر هذا الاصل لزم ان يكون المقدور الواحد مقدورًا لقادرين وذلك مما ابطلناه من قبل . وايضا فان تعلقا جميعا بهذا المقدور من جهة واحدة لم يخل اما ان تكون كل واحدة منهما لو انفردت لاثرت فى وقوع المقدور فليس للاخرى حظ . وان لم توثر الا مع الاخرى انتقص كونها قدرة على نحو قلناه في القادرين .

وبعد فلو حصلتا ايضا لقادر واحد لم يمتنع ان يعرض فى احديهما[٦] منع او فقد اتّصال ومماسة دون الاخرى لانهما وان وجدنا فى محلين متغايرين فهما قدرتان لهذا القادر الواحد فعلى هذا اذا وجدت احديهما[٧] فى يمينة والاخرى فى يسارة فغير مستنكر ان يحصل فى احدى اليدين منع دون اليد الاخرى . فان صح الفعل فقد وجد مع المنع وفُقِدَ الاتّصال وان لم يصح انتقص كون هذه القدرة قدرةً كما ينتقص كون الاولى قدرة على هذا المقدور مع وجوده على كل حالٍ . فان عرض[٨] فى القدرة ما يعرض من ضروب الموانع والوجوه المحيلة .

ثم قال رحمه الله انا لسنا نتكلم فى هذه المسايل على حسب الخلاف فيها بل

---

١) رق ى : فاما ان . — ٢) ت ق ى :—و .— ٣) ت : —نقول . — ٤) رت : احد (كذا) .— ٥) ى : كذاك . — ٦) ق : كان . ٧) ت : احداهما . — ٨) رق ى : عرض .

على حسب قوتها فى نفسها ووقوع الاشتباه فيها فلا ينبغى ان يظن اذا لم يوجد مخالف ان الخوض[١] فيه عبث . فمن كان من « المجبرة » ذاهباً مذهب « جهم » فنفى ان يكون سوى الله جل وعز قادرًا ولم يصف العبد بهذه الصفة فمكالمته فى ان مقدورًا واحدًا[٢] بين قادرين لا يجوز لغو لانه لا يثبت القادر غير الواحد . وهكذى من زعم ان العبد قادر[٣] ولكن اضاف الفعل الى الله تعالى[٤] بكل وجوهه واحكامه ولم يجعل للعبد تخييرًا فى بعض الجهات فهو موافق فى المعنى « لجهم » وان خالفه فى اللفظ ولكن قد اطلق عبارة وسلب معناهـــا فلا معنى[٥] لمكالمتهم فى ذلك على التحقيق بل ينبغى ان نبين انه ان[٦] كان المذهب ما قالوه فلا قادر فى الشاهد . وان تبين ان الوجه الذى عبروا عنه بالكسب لا محصول له . وانما يصلح ان يقع الخلاف بيننا وبين « مشايخنا » الذين اثبتوا العبد فاعلا على الحقيقة وقادرًا وزعموا انه يجوز ان يوصف القديم تعالى بالقدرة على ما اقدر عليه العبد[٧] لكن اذا اوجده لم يكن فعلا الا له دونه تعالى كما حُكى عن « ابى الهذيل » و « محمد بن شبيب »[٨] و « ابى يعقوب »[٩] وبين مذهبهم ومذهب « المجبرة » فرق لانهم ينسبونه الى الله تعالى[١٠] وقوعاً واحداثاً ويجرون عليه الاسمآ التى يتبع ذلك الا فى بعض المواضع . ومكالمة هولآ الشيوخ انما هو فى ان نبين انه لا معنى لقولهم انه اذا وجد كان العبد موصوفاً به دونه تعالى اذ ليس معنى[١١] الفاعل الا من وجد مقدوره فقط . وقد وجد ما هو مقدور لله تعالى فوجب وصفه به .

فاذا قالوا انه انما يضاف الى من وقع بدواعيه وقصوده .

قلنا ليس نفتقر اضافة الفعل الى الفاعل الى الطريقة التى قلتموها والا اقتضى ان لا يضاف الفعل الى الساهى لتعذر هذه الطريقة فيه فيجب بطلان ما قالوه ايضا .

والزمهم « شيوخنا » اعنى من اضاف المقدور الواحد الى قادرين من جهتين فقالوا لهم : لو جاز تعلقه بقادرين من جهتين لجاز تعلقه بقادرين من وجهٍ واحدٍ . ألا ترى ان المراد لما صح ان يريده مريدان من وجهين صح ان يريداه من وجه واحد . وكذلك فالمعلوم لما صح ان يعلمه عالمان من جهتين جاز ان يعلماه من جهة واحدة[١٢]

---

١) ت : العرض . — ٢) ى : — واحداً . — ٣) ق : قادراً . — ٤) ق : — تعالى . — ٥) ق : وجه . — ٦) ق : اذا . — ٧) ت : للعبد . — ٨) محمد بن شبيب البصرى من المعتزلة والمرجئة وهو تلميذ لابي موسى بن المزدار عيسى بن صبيح وهو تلميذ لبشر بن المعتبر . — ٩) ابو يعقوب هو احتمالا ابو يعقوب يوسف الشحام من اصحاب ابي الهذيل وهو معلم لابي علي . — ١٠) ق : — تعالى . — ١١) ق : — معنى . — ١٢) رق ى : من وجه واحد .

واذا صح ذلك لزم ان يتعلق الفعل بنا وبه تعالى من جهة الحدوث او يتعلق بنا وبه من جهة الكسب . وقالوا : فلو تعدّى المقدور عن واحد من القادرين الى ازيد لم يقف عند حصر فكان يصح ان يقدر عليه ازيد من قادرين حتى يكون المقدور الواحد من جماعة قادرين والقوم يمنعون من ذلك . تبين صحة هذا ان المعلوم الواحد لما صح ان يعلمه عالمان صح ان تعلمه جماعة من العالمين وكذلك المدرك والمشتهى والمراد فالطريقة[1] فى الجميع واحدة .

وربما[2] الزموهم انه لو جار مقدور لقادرين لجاز كلام لمتكلمين وقول لقايلين وكذب من كاذبين وظلم من ظالمين الى ما شاكل ذلك لان طريقة الاضافة طريقة واحدة . ولما كان المعلوم من حال القوم انهم لا يصفونه تعالى بالظلم والكذب ولا ان هذا القول هو قوله تعالى صح منا هذا الالزام . واذا اردنا الدلالة المستقيمة فهي ما تقدم ذكرها .

ثم ذكر رحمه الله الشبهة التى يذكرها[3] « المجبرة » من قولهم : اذا كان الله تعالى هو الذى اقدرنا على هذا الفعل فيجب ان يكون هو قادرًا عليه بل بان يكون قادرًا عليه[4] احق كما اذا اعلمنا امرًا من الامور فيجب ان يعلمه بل يكون اعلم به منا . والاصل فى هذا الباب ان الصفة انما تتكلم فى ثبوتها بعد الصحة ولولا ذلك ولم نعتبر ازيد من ان يجعلنا القديم جل وعز على صفة من الصفات فى وجوب كونه على مثلها للزم اذا جعلنا تعالى مشتهين[5] لشي ان يصح فيه ذلك . وهكذى اذا حرك جسمًا ان يصح وصفه بالحركة بل كان اذا صح ان يجعل الاحيا قادرين ان يجوز ان يجعل الاموات كذلك مع الاستحالة . فاذا كان كذلك قلنا لهم ان الفايدة تحت وصفنا لله تعالى بانه اقدرنا على هذا[6] الشي هي انه اوجد فينا القدرة التى من شانها ان يتعلق بها المقدور المخصوص وليس تحت ذلك ان عين هذا المقدور يجب ان يكون هو قادرًا عليه بل ما لم يصح كونه قادرًا لا يجب وصفه بذلك . وعندنا انه يستحيل ان يقدر على مقدور العباد . وبهذا يفارق كونه عالما لانه لما كان لا معلوم الا ويصح ان نعلمه وكانت الصفة للذات وجب ان نعلم ما اعلمناه . ويبين هذا انه[7] انما يصح منه ان يعلمنا امرًا من الامور بخلق العلم ولن يصير الاعتقاد من فعله علما الا لكونه عالمًا بالمعتقد فلذلك ما وجب كونه عالما . فمن اين صحة هذه الطريقة فى كونه قادرًا ؟

---

١) ت : فالطريق . — ٢) ق : مما . — ٣) رى : يوردها : — ٤) رق : — عليه . — ٥) ى : مشتهيا . — ٦) ى : — هذا . — ٧) ت : — انه .

ونظير هذه الشبهة ما ذكره عنهم فى آخر الباب من انه تعالى اذا كان قادرًا لنفسه وجب ان يقدر على كل مقدور كما لما كان عالما لنفسه وجب ان يعلم كل معلوم . لانا نقول لهم : صفة الذات انما يجب منها ما يصح دون ما يستحيل كما ان صفة العلة انما يثبت منها ويجب ما يصح دون ما يتعذر ويستحيل . فاذا صح ان نعلم كل معلوم وكانت الصفة للذات وجب ان نعلمه واذا لم يصح فى كل مقدور ان يقدر عليه لم يجب وصفه بذلك وليس يمكننا[1] ان نقول : فاما[2] ان يقدر عليه احدنا لصحة حدوثه وهذا لا يختص فتجب صحة ان يقدر تعالى عليه . واذا صح وجب . وذلك لانه انما صح حدوثه لكونه قادرًا لا انه كان قادرًا لصحة حدوثه فقد عكسوا القضية . ألا ترى انه لو لم يتصور وجود قادر من القادرين لما صح وصف شي من الاشيا بصحة حدوثه ؟ وبهذا يفارق المعلوم لانه انما يصح ان يعلم لما هو عليه حتى لو لم يكن فى الدنيا عالم لم يخرج عن الصفة التى يصح ان يعلم عليها .

فاما الذى سأل نفسه عنه من ان احدنا اذا كان مركباً من اجزآ كثيرة فكيف السبيل الى ان يمنع كون المقدور الواحد من قادرين وفاعلين فباطل لانه وان كان ذا اجزا كثيرة فانه قادر واحد وفاعل واحدٌ على ما نذكره فى باب[3] الانسان ان المرجع به الى هذه الجملة .

قالوا اذا جاز مملوك لمالكين ومحمول لحاملين فكذلك ينبغى ان يجوز مقدور لقادرين لا سيما والمملوك هو المقدور وكذلك المحمول .

والجواب ان القوم ان عنوا بالمملوك المقدور فلن يجوزه بين مالكين وان عنوا به[4] الاعيان التى يشار اليها فالفايدة بقولنا انه لمالكين ان كل واحد منهما يقدر على تصريفه بنوع من الانواع ويكون فعل احدهما فيه غير فعل الاخر فيصير المقدور متغايرًا . وان كان المحل الموصوف بهما واحدًا وكذى الحال فى محمول من حاملين لان المحمول هو الخشب الذى يلحى احد القادرين حمل احد طرفيه على عاتقه . والقادر الاخر يحمل على عاتقه الطرف الثانى ففعل احدهما غير فعل صاحبه وان كان المحل واحدًا وانما الممتنع ان يكون حمل واحد بين حاملين لانه عبارة عن الفعل وهذا مما نأباه فتسلم صحة ما نقوله وبطل قولهم .

١) رى : يمكنه . — ٢) رى : فانما صح . — ٣) ت ق ى : — باب . — ٤) ر : — به .

باب في بيان ما يلزمهم على قولهم بالمخلوق

الدلالة فى ذلك ما تقدم من اعتبار وقوع هذا التصرف بحسب احوالنا وانتفايه بحسب احوالنا اما على التقدير او على التحقيق اذا كانت الحال حال سلامة فلا بدّ من ان يكون حادثاً من جهتنا . وكذلك ما اعتبرناه من الاحكام فى هذا التصرف على وجه لو حدث من جهة غيرنا فينا لما ثبتت هذه الاحكام . وما خرج عن ذلك فطريقة الالزام[1] . وذلك انه لا بدّ من ان يبنى على اثبات الصانع واثبات صفاته وحكمته وعدله وصدق رسله وثبات التكليف بالشرعيات والعقليات . ثم نقول : فلو[2] كان الامر على ما قالوه لبطلت هذه المعارف واضمحلت هذه الاصول ومعلوم انه لا يصح اثبات الصانع الا بعد كون العبد محدثاً لتصرفه وكذلك فلا[3] يصح اثباته حكيماً الا بعد ان يكون احدنا مختاراً فى افعاله . والكلام فى انّ[4] اثبات الصانع لا يستقيم على طريقتهم[5] قد ذكر فى موضعه .

فما اورده من وجوه الالزامات قوله لهم : قد صح ان فى افعال العباد قبايح وقد صح فيما[6] تقدم فى دليل العدل انه تعالى لا يختار فعل القبيح فيجب ان لا يكون حادثاً من جهته . واذا لم يكن بدّ من محدث له فليس الا ان العبد هو الذى يحدثه .

ومتى قالوا فهذا ان دل على امر من الامور فهو انه تعالى لا يختار القبايح من افعال العباد . فهلا اجزتم ان يخلق افعالهم الحسنة وعندكم ان حال الجميع سوا فى انه لا يخلقها ؟

قيل لهم اذا كانت طريقة الدلالة التى تدل على ان الفعل حادث من جهتنا لا يفصل بين الحسن والقبيح وطريقة الشبهة عندكم لا تفصل بينهما[7] فلا فرق بين ان يورد الالزم فى الجنبتين جميعا وبين ان يورده فى احديهما[8] . فالكلام مستقيم هذا والكثير مما يقع من[9] هذه الافعال قد كان يصح وجودها على وجه فيقبح وعلى وجهٍ آخر فيحسن فيجب اذاً ان تستوى حالها ، فى انه تعالى لا يخلقها .

---

١) ى : بالالزام . — ٢) ت : لو . — ٣) ى : لا . — ٤) ت : — ان . — ٥) ق : طرايقهم .
٦) رق ى : بما . — ٧) ت ق ى : بينها . — ٨) ت : احداهما . — ٩) ى : في .

فاما قولهم انه لا يقبح منه تعالى ما يحدثه ويخلقه فما دل على انه لا يختار القبيح لا يدل على انه لا يخلق افعال العباد لانها تقع وهي حسنة منه .

فالجواب انه لا يصح ان يقال : يخلق ما هو قبيح ثم لا يقبح منه لانه اذا لم يقبح منه مع كونه عالما بحاله فهو حسن منه . فالدلالة[1] ما دلت على نفى ذلك وانما دلت على نفى القبيح هذا والقبح ليس يختص بفاعل دون فاعل لان قبحه هو لوقوعه على وجه من نحو كونه ظلماً وكذباً وعبثاً فكيف جاز ان يقولوا إنّه يفعله ولا يقبح منه مع ثبات وجه القبح فيه وهلا قبح منه كما قبح من غيره ؟

ومما يلزمهم على هذه الطريقة التى ذكرناها انه لو فعلها لم يخل حال ما يقبح منها مع احد امرين . اما ان يفعلها وهي قبيحة منه او يفعلها وهي حسنة منه[2] لانه ليس يجوز فى العالم بما يفعله ان يخلو فعله من هذين الطريقين . وانما يتاتى ذلك فى الساهى والنايم متى خلا الفعل من مضرة او منفعة . ثم على كلا[3] الوجهين يلزم ان يفعل ساير القبايح لانه اذا جاز ان يفعل بعضها — وهو قبيح منه — جاز ان يفعل سايرها — وهو قبيح منه — وان حسن منه بعض القبايح فاولى ان يجوز ان يفعل الكل فعلى هذا يجب ان يجوزوا عليه ان يعذّب الامنا ويثبت الكفار وينفرد بالظلم ويكذب فى وعده ووعيده وبساير اخباره ويامر بالقبيح وينهى عن الحسن . ومن جاز ان يكون بهذه الصفة فايّ داع يدعو الى طاعته واى ثقة تقع بعبادته والاسلام معقودٌ بالكتاب والسنة .

وقد لزمهم على هذه القاعدة الخروج عن التمسك بهما وهذا بين. فمن كان منهم يذهب الى ان كلام الله حادث ومعدودٌ فى باب الافعال فالالزام متوجّه عليه . ومن زعم ان كلامه قديمٌ فانما يلزمه فى هذا المسموع الذى هو دلالة الاحكام دون ما لا اصل له فضلا عن ان يتكلم فى اوصافه . وليس يمكنهم ان يفرقوا بين الكذب وغيره من القبايح حتى يقولوا ان الكذب امارة الحاجة والجهل لان هذا قايم فى كل قبيح . فاما ان يقال انه يفعل الجميع او لا يفعل شيأً منه اصلا . فاما الفرق فمتعذر ويبطل قولهم انه لا يقبح من الله[4] ما يقبح منا انه لو جازت هذه الطريقة مع ان فيها خروجاً عما يعقله فى احكام الافعال لجاز ان يقال انه يقبح منه تعالى الفعل ويحسن منه[5] فى حالة واحدة او يقبح وهو واجبٌ او يقبح وهو مندوب اليه وان كنا نعرف ان هذه الطريقة فينا متعذرة فاذا لم يجز هذا فكذلك ما يقبح

---

١) ق ى : والدلالة . — ٢) ق : —منه . — ٣) ت ى : كلي . — ٤) ر ق:منه . — ٥) ت : — منه .

منا لا يجوز ان يقال يحسن منه تعالى . وهكذى فان جاز ان يكون ما يقبح منا يحسن منه حتى تختلف حال الفعل الواحد وان وقع على وجه واحد بالفاعل[١] جاز فى الفعل الواحد ذلك[٢] حتى[٣] يكون الكذب منه صدقاً والصدق منه كذباً[٤] والظلم عدلاً وكل هذا بينٌ .

وبعدُ فانه يقال لهم : ليس يخلو قبح هذا الفعل مع وجوب ان يكون له وجه لاجله يقبح من ان يكون لحدوثه فقط او لكونه كسباً فقط او لهما بمجموعهما او لكل واحد منهما بانفراده . فان كان الذى اوجب قبحه هو حدوثه فقط وجب فى كل حادث ان يكون قبيحاً ولزم ان يكون تعالى منفردًا بالقبيح وان كان الموجب لقبحه كونه كسباً وجب ان يقبح جميع افعالنا ووجب لو تفرد[٥] جل وعز بالظلم ان لا يقبح منه وكذلك الكذب وما شاكله من المقبحات[٦] وان قبح للامرين جميعاً[٧] وجب ان لا يكون هاهنا مَن يضاف قبح الفعل اليه لانه لا يجتمعا[٨] الوجهان فى فاعل واحد فينبغى ان لا يقبح منا ولا من الله عز وجل فليس الا انه يقبح لكل واحد من الوجهين من كلى الفاعلين وهذا يوجب ان يكون تعالى فاعلا للقبيح .

واحدُ ما الزمناهم انه تعالى لو خلق فعلنا لم تخل حاله من امرين . اما ان يصح منه تعالى ان يفعله من دون ان تكون فينا القدرة التى بها يصير كسباً عندهم او لا يصح ان يفعله لا مع القدرة التى وصفناها . فان كان لا يصح وهو مذهب « النجارية » فيجب ان يوصف تعالى بالحاجة الى هذه القدرة التى لولاها لما صح منه هذا الفعلُ حتى يكون قادرًا بقدرة محدثة كما ان احدنا قادر بقدرة محدثة لان طريقة الحاجة فينا وفيه على هذه القاعدة سوا وحتى يلزم لو كان تدل هذه القدرة عجز لكان موصوفاً به تعالى عن ذلك حتى يتعذر الفعل عليه عندها كتعذره على المكتسب ، ومعلومٌ ان فى تجويز القدرة المحدثة والعجز عليه اخراجاً له عن كونه قادرًا لنفسه . وليس يمكنهم ان يجعلوا الحاجة راجعة الى نفس الفعل والا لزم فيما كان من نوع هذه الحركة ان تحتاج الى القدرة ولزم ان يصح وجود القدرة ولا هذا الفعل لينفصل المحتاج من المحتاج اليه وهم يابون ذلك فثبت رجوع الحاجة الى الفاعل. وان كان يصح وجودها ولا هذه القدرة[٩] فمن اين الامان ان العبد قادر على شي من الاشيا وهلا اجازوا ان جميع ما يخلقه تعالى فيه منفردٌ به ؟

وبعدُ فهذا ينقض طريقتهم اذا قالوا انه لا يوصف بالتفرد بالقبيح فنقول

١) ر ق ى : بالفاعلين . — ٢) ى : — ذلك . — ٣) ى : ان . — ٤) رى : — والصدق منه كذبا . — ٥) ت : انفرد . — ٦) ق : — من المقبحات . — ٧) ر ق ى : بمجموعها . — ٨) رقى : يجتمع . — ٩) ق : الحركة .

لهم : فهلا اجزتم ان يفعله متفرداً به فيكون ما يرجع من احكام القبيح من الذم وما شاكله يثبت فيه وان تثبت فيـــه الاسمآ التى تتبع ذلك من نحو الظالم والكاذب وغيرهما ؟ ومتى بطل كلى الوجهين صح انه تعالى ليس بخالق لافعال العباد .

فاورد من بعد طريقة قد[1] تذكر على وجه الجملة . وقد تكشف فيكون كل واحد من تلك الجملة وجهاً مفرداً فى المسيلة . وكان الاصل فى ذلك ان نقول : قد عقلنا فى تعلق الفعل بنا طريقة مخصوصة لا تختلف الحال فيها . وكما عقلنا ذلك فقد عرفنا حاجة الفعل الى امور كثيرة حتى لا يقع من دونها . ولو كان هذا التصرف خالقاً لله تعالى[2] لبطل جميع ذلك . وكما عرفنا هذه الجملة فقد عرفنا هاهنا اموراً كثيرة عند وجودها لا يقع للفعل[3] واموراً كثيرة يقع[4] عندها الفعل لا محالة . وربما كان الفاعل بحيث تزول عنه احكام الافعال وربما كان على خلاف ذلك بل تثبت فيه احكام الافعال وربما يثبت فى الفاعل ما يصير عونا له على الفعل وربما عُدم ذلك . والقول بان الفعل مخلوق من جهة الله[5] تعالى فينا بنقض هذه الطريقة .

وبيان هذه الجملة ما قد يُقرّر من وجوب وقوع هذا التصرف بحسب دواعينا ووجوب انتفايه بحسب صوارفنا ومعلومٌ انه تعالى فيما يخلقه لا يفتقر الى داعينـــا وصارفنا . فقد كان يجوز ان يخلق فينا الفعل مع الصارف ولا يخلقه مع الداعى . وكذلك فقد عرفنا انه اذا كان عالما بقبح القبيح وبغناه[6] عنه فلا يقع منه ما يقع من الجاهل بقبحه وبغناه[6] عنه . فهلا جاز ان يقع[7] منه والحال هذه الكذبُ والظلم ولا يقع من الجاهل المحتاج ؟ وكذلك فلتصرف العاقل طريقة تفارق طريقة المجنون ولتصرف الصاحى ايضا طريقة تفارق تصرف السكران ولتصرف الملجا طريقة لا تتاتى فى غير الملجا . فقد كان يلزم القوم على مذاهبهم ان يقع من العاقل ما يقع من المجنون ومن الصاحى ما يقع من السكران ومن المختار ما يقع من الملجا او بالعكس من ذلك على هذه الوجوه كلها وحال الاحكام التى ترجع الى الافعال تجرى على هذا السبيل ايضا .

وكما يلزمهم هذه الجملة فكذلك قد ثبت[8] ان احدنا ما لم يكن قادراً لا يقع منه الفعل وتقف كثرة فعله وقلته على ما فيه من القدر عدداً ويقف وقوع الفعل على جهة الاحكام على كونه عالما ويقف كثير من الافعال على آلات مخصوصة وكثير منها على اسباب . وكثير منها على نظر فى دلالة . ومتى كان الفعل خلقاً لله

١) ى : فقد . — ٢) ق ى : جل وعز . — ٣) ر ت : الفعل . — ٤) ى : — يقع . — ٥) ق : من جهته تعالى . — ٦) ت : بغنايه . — ٧) ق : يقبح . — ٨) ت : يثبت .

عز وجل فهو غير محتاج الى قدرتنا[1] وعلومنا ولا الى الالات والاسباب وما شاكلها . فكان يجب ان يجوز وقوع الكتابة البديعة من الأمي والبطش من الاشل والمشى من الزمن وان لا يقع من العالم القادر المجلى الفعل اصلا بان[2] يخلق الله ذلك فى بعضهم دون بعض . وهذا متى جوز زال الطريق الى اثبات هذه[3] الصفات فى الشاهد وفى هذا انه لا طريق الى اثباتها فى الغايب ايضا . وكذلك فان عند وجود الموانع يتعذر علينا الفعل وعند العجز ايضا يستحيل ايجاد هذا التصرف . فكان ينبغى والمنع عليه تعالى محال . وكذلك العجز ان يصح ان يحصل من هذا الممنوع العاجز الفعل بان يخلقه تعالى فيه . وهكذى الحال فيما طريقه طريق الالطاف والمعونة لان عندهما يقع الفعل او يخف ما فيه من مشقة . ومتى كان مخلوقاً فى العبد فى جميع الحالات فيجب ان لا تثبت هذه التفرقة . وامثال هذه الالزامات كثيرة . والطريقة التى ذكرناها تنبّه على ما لم نذكره .

فان قالوا ان الله تعالى قد اجرى العادة ان لا يخلق الفعل الا على الوجوه التى قد تقررت الآن . فليس المانع من حصوله على خلاف ذلك ما تقولون من وقوعه من جهتنا بل المانع ما قلناه .

قيل لهم متى ثبتت[4] هاهنا عادة مع قولكم بالمخلوق وهذا يسد طريق العلم بالصانع فضلاً عن ان يعرف ما اجرى العادة عليه .

وبعدُ فالعادات يجوز انتقاضها ووقوع الخلف فيها بالازمان والاماكن لا سيما على طريقتهم ان الله[5] عز وجل ان يفعل فى سلطانه ما اراد وهذا يقتضى تجويز ان يكون فى العباد من لا تتاتى منه الكتابة الا اذا كان من اجهل الخلق ولو كان اعلمهم لتعذرت عليه بان يكون تعالى قد اجرى عادته فى خلق الكتابة فيه على هذه الطريقة ويجب ان يجوز ان يكون فى البلاد القاصية لا تقع الافعال على الوجه الذى قررناه بان تكون العادة فى اهلها بخلاف ذلك . ونبين ما ذكرناه انه انما تقع الثقة بمجرى العادة منه[6] تعالى متى ثبتت حكمته فنعلم انه لا ينقضها الا لغرض يتصل بالنُبوات فاما مع تجويز القبايح عليه فلا طريق لما قالوه .

ومن جملة الالزامات انه اذا كان تعالى هو الفاعل للاحسان على كل وجه وهو الفاعل للاساة على كل وجه فيجب ان يكون من حكمها فيما يتّصل بالتعظيم والشكر والاستخفاف والذم راجعا اليه تعالى دون العباد لانه على طريقتهم لا صنع

---

١) ر ق ى : قدرنا . — ٢) ق : — بان . — ٣) رق : — هذه . — ٤) ق : ثبت . — ٥) ت ق ى : الله . — ٦) رق ى : عادته .

للعباد[١] فيه ولا جهة بتحقق كونه عز وجل فاعلا له[٢] دون العباد بل جميع جهاته يتعلق به جل وعز . ومن جملة الالزامات انه تعالى لو كان هو الخالق للكفر فى الكافر للزم ان لا يكون له عليه نعمة فى الدين ولا فى الدنيا بل يلزم ان لا يكون له على المومن[٣] ايضا نعمة واذا كان كذلك لم يستحق عليها[٤] شكرًا فضلاً عن ان يستحق العبادة بل يلزم ان يكون اضر على الكافر من ابليس دون ان يقال إنه منعم عليه مستحق للعبادة والشكر منه . وطريق هذا الالزام انه تعالى اذا كان قد خلقه للنار وخلق فيه الكفر والقدرة التى توجبه والارادة التى توجبه ولم يرد منه الايمان الذى يصل به الى الثواب بل كرهه منه[٥] فقد ابينا اليه بابلغ ما يمكن . فكيف يكون منعمًا ؟ واذا زال انعامه زال استحقاقه للشكر وللعبادة التى من شانها ان تستحق باصول النعم .

ومتى قالوا انه انعم عليه بنعم الدنيا بما مكّنه من هذه اللذات .

قلنا لهم انما يكون ذلك نعمة بعد ان يعرف انه قصد بها وجه الاحسان . ومتى اجزتم كونه فاعلا للقبيح فلا امان من ان يكون عرْضة الاستدراج الى العذاب[٦] الدايم[٧] . هذا لو خلص ما فَعَلَه من النعمة فكيف وما يخلقه من الكفر فيه يحبطها. ومعلوم ان المنعم انما يستحق الشكر اذا سلمت نعمة[٨] من المحبطات فتجرى حاله مع الكافر مجرى من يُقدّم الى غيره خبيصاً مسموماً[٩] ان هذه اللذة المتعجلة لما اعقبت[١٠] مضرة عظيمة لم يقع بها اعتداد . وكذلك من كلم غيره بكلام لطيف ثم عرضة للتلف فى النفس والمال لانا نعرف انه والحال ذلك لا يُعد منعمًا بما فعله . ومتى لم تكن هناك نعمة لم يثبت مستحقاً للشكر على ما قدمناه . واما المؤمن فلا يصح على مذهبهم ايضا ان يكون له جل وعز عليه نعمة لانه انما يوثق بكون ذلك نعمة متى منع من ان يكون له فى افعاله غرض قبيح وقصد مذموم فهلا اجازوا ان يكون ما نفعله ليس يُقْصَد به وجه الاحسان اليه او انه فى آخر الامر يبطله بخلق الردة فيه الى ما شاكل ذلك ؟

واما ما الزمناهم من سوالتنا عليه فلانه قد يُقرّر ان ابليس يستحق سوالتنا لما كان منه من هذه المضرة اليسيرة وهي الدُعا الى الاضلال الذى لو لم يخلق الله فينا القدرة الموجبة له لما وجد . فاذا تولى القديم خلقه فينا فالضرر من جهته اكثر فهو بالذم

١) ى : للعبد . — ٢) ق : — له . — ٣) ق : المومنين . — ٤) ق ى : عليهما . — ٥) ت : — منه . — ٦) ق ى : للعذاب . — ٧) ق : الاليم . — ٨) ر ق ى : نعمته . — ٩) ق : مستموماً . — ١٠) ق : اعتقبت .

احق . ألا ترى انه تعالى يستحق من حسن الثنا وانواع المدح والتعظيم اكثر مما يستحقه الرسول صلّى الله عليه وآله[1] لما لم يكن منه ما كان من الله عز وجل . فان عندنا انه انما دعا فقط والقديم تعالى مكّن ولطف ورغّب . وعندهم انه تعالى هو الخالق للايمان فى العبد فكما انه تعالى يستحق الثنا الحسن فى الايمان بازيد مما يستحقه الرسول صلّى الله عليه فيجب ان يستحق من سوالتنا اكثر مما يستحقه الشيطان .

وقد الزمهم على هذه المقالة الفاسدة وجهاً اخر وهو ان الذى به ينفى عن القديم جل وعز القبيح هو ما ثبت من كونه عالما بقبح القبيح وبغناه[2] عنه حتى لو قدر كونه جاهلاً محتاجاً تعالى الله[3] عن ذلك لجاز ان يختاره . فاذا كان عندهم انه يختار ايجاد القبيح بل قد اعتقدوا وقوعه وحصوله من جهته فيجب ان يثبتوه جاهلا محتاجاً اذ القبيح لا يقع الا ممن هذه صفته وهذا يوجب عليهم القول بالتجسيم فصار على قولهم بالجبر يلزمهم القول بالتشبيه . وقد يصح من المشبه ان يعتقد العدل على ما مضى من قبل فيعلم ان هذه المقالة اظهر فساداً من الاولى .

والزمناهم على قولهم بالمخلوق قبح الامر والنهى والمدح والذم وهذا من الاحكام التى قد[4] عرفت باوايل العقول لان الذى يامره ان كانت فيه القدرة على ذلك الفعل واراد الله جل وعز[5] خلقه فيه وجد لا محالة أُمرَ به او لم يومر . وان لم يكن كذلك لم يوجد كان هناك امرٌ او لم يكن . وهكذى الحال فيمن عداه . ومن هذه سبيله فلا وجه لامره كما لا وجه لامر المرمى من شاهق بالنزول وان كان قد يجوز ان لا ينزل بان يتعلق ببعض الاجسام ومحال عندهم مع وجود هذه القدرة الا ان يوجد الفعل وهو بمنزلة ما كلمنا به « الثنوية » فى قبح امر النور بالخير وقبح[6] نهى الظلمة عن الشر بل مذهبهم ادخل فى الفساد لان «الثنوية» يجوزون عند اختلاط النور بالظلمة وحصول ضرب من الغلبة ان يقع من القبيح ما كان لا يقع وان يقع من الخير ما كان لا يقع ولا يجوز عند « المجبرة » مع وجود هذه القدرة الا ان يقع الكفر دون غيره .

والزمهم « شيخنا » الكلام فى اجزآ اسمآ واوصاف عليه تعالى من فعله للظلم والجور والكذب حتى يسمى ظالما كاذبا جايراً . والغرض بالالزام ليس ما يرجع الى مجرد الاسم حتى يقول قايل : وما الفايدة فى ذلك مع انه لا فرق بين قولهم انه فاعل للظلم

---

١) رق ى: — وآله . — ٢) ت: بغنايه . — ٣) رت: — الله . — ٤) رت: — قد . — ٥) ت: — جل وعز . — ٦) رق: — قبح .

وبين قولكم لهم[1] : كان يجب ان يكون ظالما . وانما الغرض بذلك ان الامة مجمعة على انه لا يجوز اطلاق هذا الوصف عليه تعالى[2] وعرف من الدين ضرورة ان من يطلق ذلك يكفر لامر يرجع الى اعتقاده فيه معناه ليس لما يرجع الى مجرد اللفظ. وايضا فان هذا الوصف تتبعه احكام فى استحقاق الذم ونحوه ما يتعالى عنه القديم وهذه الطريقة مبنية على ان قولنا : « ظالم » يفيد فعله للظلم ويفارق قولنا : « متحرك » و « اسود » و « والد » لان شيأ من هذا لا يفيد الفعلية فلا يلزم اذا فعله الله عز وجل ان يسمى بهذه الاسما . وانما قلنا انه تفيد الفعلية لانه لا فرق على طريقة اهل اللغة بين ان يقال : « ظلم » او يقال : « فعل الظلم » ولا بين « ظالم » و « فاعل للظلم »[3] كما يثبت[4] مثله فى قولنا : « عدل » وقولنا « عادل » . ولولا صحة ذلك لجاز النفى باحد اللفظين[5] والاثبات بالاخر . تبين صحة ذلك انهم مهما اعتقدوا وجود الضرر الذى هو بصفة الظلم من قادر مخصوص سموه ظالما فقالوا : « اظلم من ذيب » و« اظلم من حيّة » .

فان قالوا انما يسمى بذلك لو تفرد به .

قيل لهم فيما يتفرد به انما يسمى بهذا الاسم لكونه فاعلا لاغير[6]. ثم لم يلزم عندكم فيما يخلقه كسباً للعبد وان كان فاعله ان يسمى بذلك وعلى انه يلزم ألاّ يوصف العبد بذلك لعدم التفرد به[7] فيه .

وبعدُ فان اهل اللغة لا يراعون سوا[8] ما اشرنا اليه من الفعلية دون التفرد والشركة . وتبين صحة ما قلناه انه اذا وصف العبد بانه ظالم مع ان تعلق الفعل به اضعف من تعلقه بالله بل عندهم يتعلق بالله من كل الوجوه فهو بان يوصف بهذا الوصف احق .

وبعد فهذا السوال يوجب عليهم ان يسووا بين ساير اسما الاشتقاق ومعلوم انهم يصفونه بانه عادل فيما جعله كسباً للعبد فالتفرد مفقودٌ والاسم جاز عليه . وكذلك الحال فى تسميته بانه نافع وضار ومضل وهاد وانما امتنعوا من تسميته ظالما حيث راوا ان مَن اطلقه يكفر والعلم به من الدين ضرورة . وليس يمكنهم ان يقولوا : انه[9] انما يوصف[10] بذلك من اكتسبه لانه لو كان كذلك لما وصفت العرب احدنا[11] بانه ظالم لجهلها بما قالوه . وكان يجب لو تفرد جل وعز بالظلم ان لا يوصف بذلك ايضا . واما القول بان الظالم محل الظلم فابعدُ لانه يلزم ان يكون الظلم متى كان

---

١) ق : — لهم . — ٢) ق : — تعالى . — ٣) ق : الظلم . — ٤) ق : ثبت . — ٥) ى : باحدى اللفظتين . — ٦) ق : — لا غير . — ٧) رى : — به . — ٨) رى : سوى . — ٩) ى : — انه . — ١٠) ت : وصف . — ١١) ت : احدا .

قتلاً حالا فى المقتول ان يكون هو الظالم دون القاتل وان يكون متى كان قذفاً وشتيمة ان يوصف اللسان بذلك دون الجملة. فصح لزوم هذه الطريقة لهم. واما ما يتعلق بالحكم[١] فقد عرف بالعقول التفرقة بين الفاعل لما هو عدل والفاعل لما هو ظلم فى استحقاق احدهما المدح واستحقاق[٢] الاخر الذم. فكان يجب ان تجرى احكام هذه القبايح عليه وقد عرفنا امتناعها فيه فصح ما يتصل بهذا الالزام.

واحد ما الزمناهم ما قد تقرر من ان الملجا الى الفعل — وان كان نفس الفعل حادثاً من جهته عندنا وكسباً له عندهم — لا يحسن ذمه بل ينتقل الذم الى الملجى وقد كان يصح ان لا يختار هذا الفعل بان تتغير حاله فى الدواعى. فاذا لم يحسن ذمه والحال هذه فبان لا يحسن ذم العبد اصلا وان كان مختاراً اولى[٣] لان الله قد خلق فيه ما لا سبيل له الى الانصراف عنه من نفس الكفر وقدرته وارادته الموجبتين له من حيث ان هذا الذى قد حصل فيه من جهة[٤] الله تعالى اقوى من الالجا. فاذا زال الذم عنه الى من الجاه فهلا زال الذم عن العبد اليه تعالى؟

وربما الزمناهم هذا الكلام من وجه اخر وهو انه قد تقرّر فى العقول التفرقة بين الملجا وبين من ليس بملجا وعلى هذه الطريقة يعرف الفرق بين ان يعدوا احدنا مختاراً فيه وبين ان يشاهد السبع فيهرب منه. وقد ذكر الفقها احكام المكره وعلى طريقتهم يجب ان لا فرق بينه وبين غيره لانه بين ان يخلق فيه القدرة الموجبة فلا بدّ من وقوع الفعل كأن هناك الجا او لم يكن. وبين ان لا يخلق فيه هذه القدرة فلا يقع الفعل بحال من الاحوال فلا تأثير اذاً لداعى الالجا وانما يصح ان يكون له تأثير على ما نقوله اذا تعلق الفعل به وبدواعيه. فاما مع القول بانه تعالى يخلق الافعال فى العباد فيجب بطلان هذه الاحكام وما ادّى اليه يجب القضا[٥] بفساده.

ومن جملة الالزامات ان يقبح بعثه الرسول[٦] وان لا تكون فيها فايدة لان وجه حسنها ان يتعلق بها مصالح والطاف للعباد من حيث يحملوا اموراً لا نعرفها بالعقل مما لا حظ[٧] فى الدعا الى الطاعات وفى الصرف[٨] عن المعاصى فان كان المذهب ما يقولونه: فهذا الفعل واقع اذا خلقه الله تعالى[٩] وخلق القدرة التى توجبه ولا يقع اذا لم يكن كذلك كانت هناك بعثة لرسول[١٠] او لم يكن. وتبين صحة ذلك ان المسلمين اعتبروا فى الرسول المبعوث اوصافاً لا بدّ من كونه عليها وجنبوه اوصافاً اخر

---

١) ق : بالتفرقة. — ٢) ت ق ى : الاستحقاق. — ٣) ت : اولا. — ٤) ت ى : من جهته الله (كذا). — ٥) ق : القضى. — ٦) ر ق ى : الرسل. — ٧) ر ت : مما له حظ. — ٨) ى : والانصراف عن. — ٩) ر ق ى : — تعالى. — ١٠) ر ق : — لرسول ؛ ى : الرسول.

وانما يصح ان يعتبر ذلك من حيث كانت فى بعثته الطاف ومصالح فوجب تنزيههم عن الامور التى تنفر ليثبت الغرض المطلوب . فاذا كان الله عز وجل هو الخالق لافعال العباد فاى وجه لما ذكرناه[1] وهلا اجازوا ان يبعث رسولا جاهلاً كافراً سخيفاً لان دعاءه[2] لا تأثير له ؟ وانما المراعى[3] ايجاد الله للفعل وللقدرة الموجبة له . ومتى بطلت هذه الطريقة فى اللطف على مذهبهم فما عداها بالبطلان احق ؟

ومن ذلك تجويزهم لظهور المعجزات الناقضة للعادات على من يكذب فى دعوى[4] النبوة فيصير دعاوه سببا لاضلال[5] الخلق ويصير الموجب لذلك ظهور المعجز عليه لانه يوهم كونه صادقاً فيما يدعيه . يبين ذلك انه اذا جاز ان يتولى جل وعز نفس اضلالهم على ابلغ الوجوه فاجوز ان يفعل ما يصير سبباً له لانه فى القبح كالاول بل أدْون مرتبة منه . وكما يلزمهم ظهور المعجز على الكاذب فانا نلزمهم ظهوره على صادق فى دعوى النبوة ولكنه يكون قد حمله ما هو ضلال حتى يعتبر الخلق بظهور المعجز عليه فيقبلون منه ما يؤدّيه اليهم ويكون ضلالاً وكفراً وفساداً فى الدين . ألا ترى انه اذا جاز ان يبعثه بما هو صلاح للامة ثم يخلق فيهم ما هو الفساد جاز ان يحمل الرسول ضلالهم اذ ليس فى ذلك اكثر من التسبب الى وجود القبيح . ومن جاز ان يتولى القبيح جاز ان يتوصل بغيره اليه .

وبعد فانا نلزمهم ان يبعث رسولاً يدعو الى مثل ما ارادوه[6] الله من عبادة اذ لا يجوز ان يزيد حال الرسول على حال من ارسله بل حقيقة الموافقة انما تثبت فى ان يريد الرسول ما اراده مرسله فعلى هذا يجب ان يجوزوا ان يبعث الله رسولا ويظهر عليه المعجز ثم يأمره بان يدعو الكفار الى مثل ما اراده الله من انواع الكفر من جهتهم . وهذا كله يقتضى زوال الثقة بالاسلام والنبوات والشرايع . وتبين صحة ذلك ان الله تعالى قد ذم الشياطين وجنودهم فى غير موضع ونسبتهم الى ضروب الوساوس[7] المفسدة للخلق فان كان الله تعالى يخلق وساوسهم ويخلق عندها الضلال . فاى تأثير لقولهم وكيف صرف الذم اليهم والحال هذه ؟

وقد الزمهم « شيوخنا » ان لا يقع الفصل بين المضطر والمختار المكتسب والذى نريده بالمضطر هاهنا غير ما ذكرناه[8] فى الالجا . بل هو الذى يفعل فيه من الفعل ازيد مما يقدر عليه لان القوم ينفون الالجا ويثبتون الاضطرار ويفرقون بينه وبين الاختيار والاكتساب . ووجه هذا الالزام ان عندهم قد خلق الله[9] فى المكتسب

---

١) ق ى : ذكرنا . — ٢) ق ى : دعاه . — ٣) رق: المراعا . — ٤) ق : دعوا . — ٥) ى : بضلال . — ٦) رق ى: اراد . — ٧) ر: المساواس . — ٨) ق : ذكرنا . — ٩) رت ى : — الله .

القادر الذى لا قادر اقوى منه او القادر الذى لا قادر سواه من الفعل ما لا يقدر على الانفكاك منه . ألا ترى[1] ان عندهم ان الكافر ليس يقدر على الانفكاك من كفره كما لا يقدر على الانفكاك من كونه وطوله ؟ فاذا جعلوه مضطرا الى هذه الاشيا وصار مضطراً الى الحركة بان تكون به رعشة فيجب ان يكون مضطراً وان كان مكتسباً لان الطريقة واحدة فكل[2] ما ادّى الى بطلان التفرقة بين المضطر والمخلى المختار فيجب فسادة .

ومتى قالوا ان الفضل بينهما هو ان المكتسب فيه القدرة على هذا الفعل وهو مريد له دون المضطر .

قيل لهم اذا كانت القدرة والارادة موجبتين فهما يزيدانه ضرورة . فان كان احد هذين الجنبين يصير موصوفاً بالضرورة بوجه واحد فالاخر بان يصير مضطراً بوجوه ثلاثة احق . وان كان احدهما ممنوعاً فكذلك الاخر .

واحد ما الزمناهم انه اذا جاز ان يخلق الكذب كسباً للعبد جاز ان يفعله منفرداً به لان ذلك صحيح فى طريق الفعلية ولانه لو تعذر ان يفعله الا مع القدرة للزم كونه محتاجاً اليها على ما سبق القول فيه ولو فعله منفرداً به او فعله كسباً للزم ان لا تقع الثقة بكلامه الذى هو القرآن وغيره من الكتب المنزلة على الرسل عليهم السلام . ولا يمكنهم ان يجوزوا احد الامرين دون الاخر لان اى غرض يذكر فى فعله على طريقة يكتسبها العبد فان ذكره ممكن فيما ينفرد به لان القوم يقولون انه يستدل بالكفر وغيره من القبايح بحدوثها على الله عز وجل وهذه العلة ان صحت لم تفصل بين المنفرد به وبين المفعول على طريق الكسب .

والذى سأل عنه فى الكتاب من قولهم يصح ان يخلق لنا شهوة ونحن الموصوفون بها ولا يصح ان يخلق لنفسه شهوةً ينفرد بها . فكذلك الكذب فلا يصح لان اضافة الشهوة الى المشتهى بها ليس هو على طريق الفعلية . وانما الزمناهم ما يتصل بالفعل فقلنا : اذا اجزتم ان يفعله على وجه يضاف الى العباد فهلا[3] اجزتم ان يفعله من دون هذا الوجه لانه صحيح من[4] طريق الفعلية والصفة فى الاصل صحيحة عليه اعنى كونه فاعلا لما هو كذبٌ ؟ وليس هكذى الحال فى كونه مشتهياً . يبين ذلك ان نفس الحركة كما يصح منه تعالى خلقها وهو كسب لنا يصح على الجملة ان يخلقها منفرداً به . فكذلك الحال فى الكذب فسقط ما قالوه .

---

١) ت : ترا (كذا) . — ٢) رق ى : وكل . ٣) ق : فهذا . — ٤) ـ ق ى : في .

ثم الزمهم انه اذا جاز ان يفعل ما هو كذب وظلم جاز ان يامرنا به لان احدهما كالاخر واى شيءٍ يذكر فى المنع من احدهما او فى تجويزه فهو بمثابة فى الاخر ؟ وجرت [1] الحال فى ذلك مجرى العدل انه اذا جاز ان يفعله جاز ان يأمر به وهكذى الحال [2] فيما شاكله من الافعال . فاما الذى الزم نفسه من انه يامرنا [3] بالصلوة ولا يصح ان يفعلها . فهو عكس ما اوردناه عليهم لانا الزمناهم فيما صح ان يفعله ان يامر به ولم نقل فيما يامر به يصح ان يفعله وعلى انه يقدر على ان يفعل مثل ما يفعله المصلى ولكن لا يسمى بذلك بحيث [4] ان اسم المصلى ينصرف الى من تحله هذه الافعال حتى لو اقام احدنا غيره واقعده وفعل به مـــا هو ركوع او سجود لم يوصف الفاعل بانه المصلى حيث لم تحله هذه الافعال فلزمهم ما الزمناهم . واذا قالوا : فى فعله صلاح وضرب من الفايدة قلنا : فهلا اجزتم مثله فى الامر ؟

فاما ذكره لزومهم للشركة [5] فى افعال الله تعالى [6] فما اورده القدما حتى [7] انشدوا فيه الشعر . والطريقة فيه انه اما ان يكون هذا الظلم او غيره من القبايح مما يُفْرَد جل وعز به او مما يُفْرَد به العبد او مما قد حصل بهما شركة . فان كان الاول على ما قاله « جهم » فيجب انصراف الذم اليه جملة . وان كان مما انفرد به العبد فهو الذى نقوله . وان كانت شركة [8] لزم ان يثبت الذم فيه ايضا كثبوته فينا اذ لا يجوز — وقد تعلق به على اقوى مما يتعلق بنا — ان يكون الذم لاحقاً بنا دونه . ويلزم ان يكون لله شريكٌ فى بعض افعاله ولان جاز ذلك جاز فى جميع افعاله . والعجب من قولهم ان الشركة لازمة لكم لقولكم ان العبد محدث كما ان الله تعالى محدث مع ان فعل العبد عندنا متميز عن فعله عز وجل باوصافه واحكامه والشركة تثبت فى المال الذى لا يحصل فيه تمييز وما تميز [9] لا يعد شركة فى الشاهد وهذه طريقتنا فى افعالنا . وعلى قولهم تتحقق الشركة لان هذا الفعل لا يتميز جهة تعلقه بنا عن جهة تعلقه [10] بالله وهذا الوجه قريب لانهم لو ارتكبوا ان له شريكاً فى بعض افعاله دون جميعها لم يكن بد من الرجوع الى ما تقدم لكن فى ارتكاب ذلك ضرباً من التشبيع .

والزموهم ان يكون تعالى اهلا للفساد وللظلم لان عندهم ان الواقع من ذلك هو من قبله وبارادته . وكذلك ما نتوقع انما يقع من جهته دون غيره . وهذا الزام عبارة نحو ما الزمناهم من تسميته بانه ظالم .

والزمناهم ان يجب الصبر على الكفر وغيره ويقبح الجزع عليه كما ثبت مثله

١) ت ق ى : جرى (كذا) . — ٢) ت ى : — الحال . — ٣) ى : يامر . — ٤) ر ى : من حيث . — ٥) ى : الشركة ؛ ر : من لزومهم الشركة . — ٦) ر ق ى : — تعالى . — ٧) ر : حيث . — ٨) ر ى : كان بشركة . — ٩) ى : يتميز . — ١٠) ت : — بنا عن جهة تعلقه .

فى الامراض والمصايب لانهما جميعاً من خلقه تعالى للضرر به من دون ان يكون لواحد منهما عاقبة تقع بل فعله لان الملك ملكه او يكون الغرض فى احدهما امكان[1] الاستدلال به عليه فهذا قايم فى الاخر . ويلزمهم ان يكون الكافر من حيث لا يقدر معذورًا[2] لان العُذر فى ان لا يقدر المر على فعل من الافعال ابين من العذر من[3] ان لا يعلم . فاذا كان التكليف مع عدم العلم يقبح بلا خلاف فمع عدم القدرة اشد قبحاً . ألا ان ترى ان احدنا لو قال فى شي : كُلِّفتَ لا اقدر عليه كان اعذر من ان يقول : لا اعلم لامكان ان يقال : كان يصح ان تعلمه ولا يجوز ان يقال : كان نمكنك ان تقدر عليه . فكيف عذر[4] مَن لا يعلم دون مَن لا يقدر ؟

والزمناهم انه اذا قبح التكليف مع عدم الالات والحواس فكذلك مع عدم القدرة اذا الحاجة اليها اوكد من الحاجة الى الالات . وكذلك فلو منع احدنا غيره لقبح تكليف الممنوع فلأن يقبح تكليف الممنوع باقوى[5] القادرين احق . بل يلزمهم ان لا يكون للمنع بالقيد والحبس وغيرهما تأثير لانه ان وجد فيه القدرة الموجبة فالفعل مع ذلك واقع او لا توجد القدرة الموجبة فيه فالقيد وعدمه سوا فى ان لا يقع الفعل . وكل قول يؤدّى الى ان يكون الممنوع كالمخلى او لا تاثير للقيد والحبس باطل لانه يعرف من ضرورات العقول .

ثم ذكر ان السمع شاهد لنا[6] كالعقل فقوله : « مَا تَرَى فِي خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَاوُتٍ »[7] يدل على ان الباطل المتفاوت ليس من خلقه . وقوله : « صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ »[8] يدل على ان ما ليس بمحكم ولا متقن[9] من الكفر وغيره ليس من خلقه . وقوله : « ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ »[10] يدل على ان الظلم وغيره ليس من خلقه فانه ليس يحسُن واذا فصل تعالى بين ما يلحق العبد من جهته دون جهة الله مثل قوله : « وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ »[11] وقوله : « قُلْ هُوَ مِنْ عِندِ أَنفُسِكُمْ »[12] وقوله : « حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم »[13] . وقوله : « وَمَا هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ »[14] . فقد دل على فساد قولهم . ثم اذا اضاف الى العبد فعله باقوى وجوه الاضافة كقوله : « يَفْعَلُونَ »[15]

---

١) ق : ان كان . — ٢) ق : معذور . — ٣) رى : في . — ٤) رق : عذروا . ٥) ى : باقوى من . — ٦) ق : — لنا . — ٧) سورة الملك ٦٧ اية ٣ . — ٨) سورة النمل ٢٧ اية ٩٠ . — ٩) ق : بمتقن ولا محكم . — ١٠) سورة السجدة ٣٢ اية ٦ . — ١١) سورة النساء ٤ اية ٨١ . — ١٢) سورة آل عمران ٣ اية ١٥٩ . — ١٣) سورة البقرة ٢ اية ١٠٣ . — ١٤) سورة آل عمران ٣ اية ٧٢ . — ١٥) سورة البقرة ٢ اية ٦٦ .

و « يَصْنَعُونَ » [١] و « يَعْمَلُونَ » [٢] و « يَكْسِبُونَ » [٣] حتى يقول : « وَتَخْلُقُونَ إِفْكاً » [٤]. والزم العبد التوبيخ والذم وعدد عليه نعمة وقرعه بذلك وقرر عليه بقوله : « كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللهِ » [٥] فقد دل على ما نقوله . وقال « وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا » [٦] وعلى قولهم فيهم اقوى منع واذا تتبعنا ايات القرآن كانت كلها دالةً على العدل وفي هذه الجملة اشارة الى ما عداها[٧] .

وصلواته على رسوله سيدنا محمد النبي وعلى آله الطيبين الطاهرين وسلامه . يتلوه ان شا الله الكلام في التوليد

---

١) سورة المائدة ٥ اية ١٧ . — ٢) سورة البقرة ٢ اية ٩٠ . — ٣) سورة البقرة ٢ اية ٧٣ . — ٤) سورة العنكبوت ٢٩ اية ١٦ . — ٥) سورة البقرة ٢ اية ٢٦ . — ٦) سورة الاسراء ١٧ اية ٩٦. — ٧) ق : والحمد لله وحده صلى الله علينا بمحمد بآله سلم . تم الجز الثامن من كتاب المجموع في المحيط بالتكليف . يتلوه ان شا الله الكلام في التوليد فالحمد لله وحده ؛ ري : والحمد لله. يتلوه ان شا الله الكلام في التوليد والحمد لله وصلى الله على نبيه محمد وآله سلام .

وهنا اتم ر وفرغ بهذا الخبر : « اتفق فراغه بكرة يوم الثلاثا في النصف الاول من شهر ربيع الاخر سنة احدى وتسعين وستماية غفر الله لكاتبه » .

السفر[1] التاسع من المجموع في المحيط بالتكليف

لقاضي القضاة عبد الجبار بن احمد
وهو[2] من جمع الشيخ الجليل[3] ابى
محمد الحسن بن احمد بن متويه
رحمهما الله تعالى[4] جميعا[5]

١) ت ر ى :– السفر . – ٢) ى : – وهو . – ٣) ق ى : – الجليل . – ٤) ت : – تعالى . –
٥) ق ى : – جميعا .

بسم الله الرحمن الرحيم . الحمد لله على نعمه والايه[1]

الكلام في التوليد[2]

باب في أن المتولد كالمباشر في أنه فعل للعبد[3]

اختلف الناس فى كيفية اضافة الافعال الى فاعلها ضروباً من الاختلاف . ففيهم من قال : لا فعل للعبد الا ما يحل قلبه من الارادة . وربما اضاف بعضهم اليها الفكر وجعلوا ما يوجد فى جوارحه وابعاضه وأطرافه ليس بفعل له من الحركات ونحوها وهذا هو المحكى عن « الجاحظ » وعن « ثمامة » . ثم اختلفوا فجعل « ثمامة » ما عدا الارادة حدثاً لا محدث له . وجعل « الجاحظ » ما عداها مما يقع طباعاً وانه لا يقع باختياره الا الارادة . وقال بعضهم : ان كل ما جاوز غير حيز الانسان فهو من خلق الله تعالى بايجاب الخلقة بمعنى انه طبع الاجسام على حد يندفع او يذهب . وهذا يحكى[4] عن « النظام » . واما « معمر » فانـــه يقول ان المتولدات اجمع وكذلك جميع الاعراض فهي فعل الاجسام الموات بطباعها ولا فعل لله الا نفس المحل ولا[5] للعبد عنده فعل سوى الارادة . وذهب بعضهم الى ان الذى يوجد فى حيّز الانسان هو فعله دون ما تعداه ووُجد فى حيز غيره وجعلوا ما تعداه مما يُفرَد جل وعز به وهذا هو مثل مذهب «المجبرة» فى قولهم بالكسب . وقد حُكى نحوه عن « صالح قبة »[6] . وقال بعضهم : بل[7] كل ما يحدث عند فعل من جهتنا فهو

---

١) ق ى : — الحمد لله .... والاية ؛ ق : بالواحد العدل اثق . — ٢) ى : التولد . — ٣) ى : العبد . — ٤) ق ى : محكي . — ٥) ق : — لا . — ٦) « صالح قبة » هو تلميذ النظام وهو مات على سنة ٢٤٦ هـ — ٨٦٠ م . — ٧) ى : — بل .

من فعلنا حتى جعلوا اللون والطعم والادراك والعلم وغيرها فعلا لنا على طريقة كثير من « البغداديين » . فهذه مذاهب الناس فى الافعال المتولدة . والذى عندنا ان كل ما كان سببه من جهة العبد حتى يحصل فعل اخر عنده وبحسبه واستمرت الحال فيه على طريقة واحدة فهو فعل العبد . وما ليس هذا حاله فليس بمتولد عنه ولا يضاف اليه على طريق الفعلية . ثم لا يجوز ان يحدث ولا محدث له . ولعل الذى ادّى الكل الى ما قالوه هو انهم زعموا انه انما يصلح ان يجعل الفعل فعلا للعبد او لغيره على وجه يصح ان يفعله ويصح ان لا يفعله من دون واسطة . فاما ما ليس يجوز ان لا يفعله بدلا من ان يفعله او لا يجوز ان يتركه او يفعل ضده فى حاله فليس يفعله . وراوا انه عند وجود الارادة وزوال العوارض لا بدّ من وجود المراد فاخرجوه عن كونه فعلا له . وكذلك الفكر وما شاكله نحو الاعتماد وغيره من الاسباب التى لا تجوز عند وجوده الا ان يوجد المسبب فقالوا : فالذى يصلح ان يجعل فعلا له هو نفس الارادة او نفس الاسباب التى يفعلها فى نفسه دون غيره من الافعال . فاذا بينّا ان الذى دل على ان السبب فعله يقتضى ان المسبب فعله . او ذكرنا فيه ما يخصه من الدلالة فقد استقام ما اردناه وبطلت هذه المذاهب .

والاصل في هذا الباب انا انما نثبت المبتدا فعلا لنا لوقوعه بحسب احوالنا ودواعينا. وهذا قايم فى المتولد لان الكلام والكتابة والالام وغيرها تقع بحسب ما نحن عليه من الاحوال فيجب ان يكون ايضا فعلنا . ولو جوزنا — والحال هذه — ان لا يكون ذلك فعلا لنا لجوزنا مثله فى نفس الارادة او فى[1] نفس الاسباب . واذا استمرت الطريقة فى الفعلين من الارادة والمراد ومن السبب فى المسبب فليس بان نجعل الارادة فعلنا دون المراد اولى من خلافه فيجب كونهما جميعاً حادثين من جهتنا . وليس يمكن ان يقال : انما صارت الارادة وغيرها من الاسباب فعلا لنا لكونه مبتدًا فقط لان فعل الغير ايضا مبتدا وليس بحادث من جهتنا لـمـّا لم يكن واقعاً بحسب احوالنا . فعرفنا الاعتبار بما قلناه دون غيره .

فان قيل فهذا انما يدل على ان ما قارن السبب هو فعلنا دون ما تراخى عنه لان المتراخى يقع وان كرهنا وسخطنا فكيف يدل هذا على انه فعلكم ؟

قيل له اذا ثبت لنا ان ما يقارن السبب هو فعل فاعل السبب امكننا ان نعرف ان ما ليس هذه صفته فعل لنا ايضا بطريقة اخرى على ما نفعله فى اثبات فعل الساهى فعلا له وان كانت الطريقة التى نذكّرها فى العالم لا تتاتى فيه . وقد تورد

---

١) ق : و .

الدلالة العامّة الشاملة لجمع المسببات فتكون جواباً عما سأل السايل عنه ويصلح ان يكون ابتدا دلالة وهذا صحيحٌ فى طريقة العلم وانما يُعَاب من جهة الجدل. وان كنا اذا دفعنا سوال السايل فلا نحتاج ان نورد الكلام فيه على الحد الذى نورده اذا استدللنا به ابتدا. وتبين صحة الجملة التى تقدمت انه لو كان ذلك المسبب حادثاً من جهة الله على ما قال بعضهم او تكون الارادة توجبُه للزم وجوده عند وجود الارادة وان زالت القدر عن الجوارح وقد عرفنا خلافه. فصح بهذه الجملة ان هذه المسببات فعل لنا.

فاما الطريقة الشاملة فهي ان نقول قد ثبت ان المتولدات اجمع تقع بحسب ما يفعله الفاعل من الاسباب فلولا أنّها فعله لما وجب ان تقع بحسب فعله. ألا ترى ان فعل الغير لما لم يحدث من جهته لم يقع بحسب فعله؟ ويبين ذلك انه اذا حدث هذا المسبب ولم يكن له بدّ من محدث فاولى من تصرف حدوثه اليه هو فاعل السبب لانه به اخص من غيره. والغرض بقولنا يقع بحسبه يختلف. فربما كان باعتبار كثرته بكثرة السبب وقلته بقلته فيما يظهر لك نحو قوة الصوت بقوة الاعتماد وكثرة الالام بكثرة الوهى والتقطيع. وربما تعذرت هذه الطريقة فيه على ما يقال فى النظر والعلم فيكون الغرض انه اذا وقع النظر فى حدوث الاجسام لم يقع عنده العلم بالنبوات وما شاكله. وكذلك ففي التقطيع تمكن هذه القضية لان التقطيع فى هذا الجسم لا يولد الالم فى جسم آخر.

فان قيل يلزمكم على هذه الطريقة ان تجعلوا كون المريد منا مريد[1] بالفاعل لانه بحسب ما يوجده[2] من الارادة يحصل. وكذلك فى كون المتحرك متحركاً الى ما شاكل ذلك[3]. فان لم يجب ذلك[4] فهكذى الحال فى هذا المتولد.

قيل له ان المتولدات منفصلةٌ عن السبب حادثةٌ كحدوث نفس السبب فامكن ان يقال انه حدث من جهة القادر وموجب العلة ليس يامر يحدث فتصح اضافته الى الفاعل بل ليس ينفصل عن المعلول فافترقا. وتبين صحة ذلك ان مع وجود السبب يصح وجود[5] عارض يمنع من وجود المسبب فلا يثبت له حظ الايجاب على الحقيقة بل يكون حكمه حكم ما يقع بالدواعى انه يتصور ان يقابله داع آخر فلا يقع. فصحت اضافته الى المحدث منا وموجب العلة مما لا يقع فيه منعٌ فلم تصح اضافته الى الفاعل.

---

١) ت: — مريدا. — ٢) ت: يوجد. — ٣) ق ى: هذا. — ٤) ق: — ذلك. — ٥) ى: وقوع.

واحد ما يدُلُ على ما نقوله ان الذم يتوجه على المتولد من الافعال كما يتوجه على المبتدا . وذلك لان احدنا يذم على الكذب والظلم والقتل وغيرها وكل هذه الافعال تقع متولدةً . فلو لم تكن حادثة من جهتنا لقبح ذمنا عليها فكما ان هذه الطريقة دلالة على ان المباشر فعلنا فكذلك فى المتولد . وكل ما الزمنا « المجبرة » على قولهم بالمخلوق يلزم من اضاف المتولدات الى خلق الله بايجاب المحل لان هذا يقتضى انه حادث من جهة الله بل اكثر افعال العباد متولد . فكان يجب ان يكون من جهة الله وان تزول عن العبد الاحكام التى تقدم ذكرها وان لا تقع الثقة بالمعجزات لان المحل هو الذى يوجبه على ما نفصّله من بعدُ .

فان قيل فكيف يستحق الذم عند فعله للسبب على المسبب الذى لم يوجد ؟

قيل له ان قلنا انه[1] يستحقه فى هذا الحال فهو فى حكم الموجود .

فان قيل فكيف يستحقه وهو لا يمكنه الانفكاك مع ذلك المسبب فانه يوجد لا محالة ؟

قيل له اذا كان يمكنه ان لا يفعله بان لا يفعل سببه جاز ان يتوجه الذم اليه فيصير بمنزلة المحل بمعرفة الله انه يستحق الذم على الاخلال بمعرفة الرسول . وان كان لا يتمكن من معرفة الرسول والحال هذه فكذلك[2] فان افطر فى خلال نهار شهر[3] رمضان استحق الذم على ترك صوم ذلك اليوم وان كان ذلك[4] لا يتاتى منه بعد الفطر الواقع ان يصوم . وهكذى لو ترك الصلوة الى آخر جز من الوقت ثم كان على غير طهارة فلم يتمكن من الصلوة لاستحق الذم على تركها وان لم يتات منه فى هذه الحال فعلها لما كان يقدر ذلك تقدير ما يمكنه فعلُه .

وبعدُ فليس هذا المسبب مما يجب وقوعه لا محالة لانه قد يجوز ان يعرض فيه عارض يمنع من وجوده . فاذا استمر وقوعه مع زوال الموانع فهو كاستمرار وقوع المبتدا على تكامل الدواعى وتوفرها وخلوصها عما يعارضها . ثم لم يمنع ذلك من استحقاقه للذم عليه فكذلك الحال فى المتولد .

فاما الوجه الذى حكيناه عنهم فجوابه ان من حكم الفاعل ان يصح ان يفعل وان يصح ان لا يفعل ولكن فى كلى الجانبين لا بدّ من ان تعتبر طريقة مخصوصة. فيقال : قد يصح[5] ان يفعل بلا واسطة[6] وبواسطة . وكذلك فى ان لا يفعل يصح ان لا يفعل بلا واسطة[6] ويصح ان لا يفعل بواسطة . فان كان مبتدا صح منه

١) ق : — انه . — ٢) ق : وكذلك . — ٣) ى : — شهر . — ٤) ت ى : — ذلك . — ٥) ى : يصح منه . — ٦) ت : بلا بواسطة (كذا) .

فعله وان لا يفعله لا بان تكون هناك واسطة توجد او لا توجد وان كان متولداً يصح منه فعله بان يفعل له واسطة وان لا يفعله بان لا يفعل الواسطة التى هي السبب . وبهذا يتميز الفاعل من غيره . فلا يجب ان يجرى الجميع مجرىً واحداً وحل ذلك محل الالات فى الافعال لان هذه[1] الافعال فيها ما يصح منا فعله بلا الة وفيها ما لا يصح ان نفعله الا بالة . ثم كانا سوا فى اضافتهما الينا وتعلقهما بنا . وكذلك الحال فى الافعال على اختلاف احوالها ولسنا نقول ان من حقه ان يصح ان نفعله وان نفعل ضده بدلا منه لانه قد يكون فى مقدورات العباد ما لا ضد له ولا نقول : كان يصح ان نتركه بدلا من ان نفعله لان الترك هو الضد وامر زايد عليه . فما لا ضد له فلا ترك له . ولو جرينا على هذا المثال للزم ان لا يكون القديم جل وعز فاعلا لان الترك يستحيل عليه فبطل ما تعلقوا به وصح ان المتولد حادث من العبد كالمباشر وان المراد كالارادة فى هذا الباب . بل لو جعل القول فى المراد اوضح من القول فى الارادة لصحّ فبطل بهذه الجملة قول من لا يجعل انحدار الحجز من فعلنا بان[2] نقول انه[3] اذا اعتمد احدنا عليه يتحرك[4] لا محالة حتى لا يمكنه ان يسكنه لانه مهما امكنه ان لا يفعله بان لا يعتمد عليه فقد صحت اضافته اليه . ولولا ان الامر على ما قلنا[5] للزم اذاً لم يمكنه تحريك بعض ساعده الا بتحريك[6] الجميع ان لا يضاف الكل اليه . فكما أن هذا لا يجوز فكذلك ما قالوه .

فاما من زعم ان ذلك حدث لا محدث له فخطا لانه لو جاز ذلك فى بعض الحوادث لجاز فى الكل واذا كان المبتدا احتاج الى فاعل لحدوثه فالمتولد اذا كان حادثاً يجب ان يجرى مجراه فى الحاجة الى محدث . ولا يمكن ان يقال ان حدوثه واجب لانه انما يراد بالوجوب الاستمرار فهو كوجوب وقوعه عند الداعى[7] وعلى هذا يصح المنع على ما بيناه فقد استويا فى هذا الباب .

وبعدُ فلو جاز ما قاله لم تقع لنا الثقة بالمعجزات لتجويز وقوعها لا من فاعل . فكان لا يصح الاستدلال به على نبوة من ظهرت عليه وما ادّى اليه ففساده ظاهر .

فاما القايلون فى ذلك بالطباع فهم فى ذلك[8] على فرقتين . منهم من يقول بان هذه المتولدات تقع من العبد طباعاً على ما قاله « ابو عثمان »[9] فى افعال الجوارح

١) ق : — هذه . — ٢) ت : بل . — ٣) ت : — انه . — ٤) ى : تحرك . — ٥) ق : قلناه .— ٦) ق : بتحرك . — ٧) ى : الدواعي . ٨) ق ى : — في ذلك . — ٩) ذكر المرتضي في كتاب المنتة ابا عثمان العسالي (ص ٦١) وابا عثمان عمرو ابن بحر الجاحظ (ص١٨ و ٢٢) وابا عثمان عمرو بن عبيد بن ثاب كثيرا .

وفى المعارف لانه يقول: اذا دعاهُ الداعى الى فعل من الافعال او اراد ذلك الفعل وقع منه طباعاً ذلك الفعل ولا يجعل ما يتعلق بالاختيار[١] الا نفس الارادة دون ما عداها من الحركات وغيرها . وهذا باطل لانه لا فرق بين ان تجعل الارادة واقعة بالطباع وبين ان يجعل المراد واقعاً بالطباع اذ حال احدهما كحال الاخر . ألا ترى ان الذى اداهُ الى ذلك ان عند حصول الارادة لا بدّ من وقوع[٢] ذلك؟ ومعلوم ان عند حصول الداعى[٣] لا بدّ من وجود الارادة . فاذا قال: وقد يجوز ان لا تقع الارادة مع الدواعى قلنا : فكذلك لا يقع المراد مع حصول الارادة لتغير الدواعى فقد استويا فلا يصح لاجل ذلك قوله فى المعارف بان يزعم ان عند دواعيه الى النظر يقع العلم بطبع المحل لا انه يكون من فعله .

وبعدُ فلولا صحة ما قلناه للزم ان لا يضاف الفعل الينا ولا تعتبر فيه دواعى الجملة . بل تراعى حال المحل فيضاف الفعل[٤] اليه وقد ثبت خلافه . ولا يمكنه ان يقول : فكان يصح ان يفعل بلا ارادة او يكون عند الارادة بفعل ضده بدلا منه لان هذا مجوز عندنا اذ ليس بالفعل حاجة فى وقوعه الى الارادة . ولعله بنا ذلك على ايجاب الارادة عنده وليس لها عندنا حظ الايجاب على وجه من الوجوه .

وبعدُ فلو كان عند الارادة يفعل هذا التصرف من قيام وقعود[٥] وغيرهما طباعاً لجاز ان يقع منه ذلك مع عدم القدرة[٦] فى الجوارح وقد عرفنا ان هذه التصرفات لا تقع من الزمن العاجز ولا من المريض المُدنِف .

وبعدُ فكان يجب والارادة والدواعى قايمة ان يقع الفعل لا محالة وان لا يصح معارضة داع اخر له فلا يقع[٧] الفعل بل كان يجب وقوعها معاً فبطل ما قالوه من وقوع هذه الافعال طباعاً منه . والفرقة الثانية هم الذين يقولون بان هذه الاعراض التى توجد فى الجمادات وغيرها من المحال توجد بطبع لها نحو الحركات الموجودة فى الحجر وما شاكلها من الاعراض ويقولون : ليس يتعلق بالله تعالى منها الا انه اوجد محلها وهي توجبه بطبعها واخرجوا ما ليس بنفس المحل من ان يتعلق بالفاعل على وجه الاختيار . وهذا قول « معمر » و « النظام » فاخرجوا المتولدات من ان تكون فعلا للعبد واثبتوها من فعله تعالى بايجاب الخلقة و[٨] اثبتوها من فعل نفس المحل بالطبع والكلام عليهم إنه يلزم على هذه القاعدة ان يكون الله تعالى فاعلا لشي من هذه[٩]

---

١) ى : بالاختيارة . — ٢) ى : حصول . — ٣) ق ى : داعيه . — ٤) ق ى : — الفعل . — ٥) ق : — وقعود . — ٦) ى : القدر . — ٧) ى : يفعل . — ٨) ى : او . — ٩) ق ى : — هذه .

الاعراض اصلا او على وجه يتعلقُ به الاختيار ويستحق المدح عليه وهذا يخرجه عن ان يكون منعماً بالحيوة والشهوة وغيرهما من اصول النعم ويؤدّى الى تعذر التعلق بالمعجزات من القرآن وغيره لانه اذا لم تكن هناك اعراض او كان الجسم يوجبُها بالطباع فمن اين احيا الميت دلالة التصديق ؟ وما يلزم على ذلك عظيم . ويلزم «النظام» ان يكون الله [1] تعالى فاعلا للظلم وغيره على نحو ما الزمنا « المجبرة » ويلزم ان لا تقف هذه الافعالُ على احوالنا وعلى قدرنا وعلومنا وآلاتنا لانه تعالى غير مفتقر فيما يفعله الى ذلك وهذا ظاهر .

وبعدُ فان المحل يحتمل الحركة [2] فى الجهات كلها فان كان الذى يوجب بحركة [3] طبعاً فليس بان تقتضى حركته فى سمت اولى من خلافه . يبين هذا إنا لو لم نسلك هذه الطريقة لم يصح لنا اثبات الاعراض لانه ما لم يكن [4] يصح ان يتحرك بدلا من ان يسكن او يسكن بدلا من ان يتحرك لم تثبت الحركة . فاذا لم يكن بدٌّ من صحة الوصفين عليه فليس الطبع بان يقتضى كونه على احدهما اولى من ان يقتضى كونه على الاخر . فاما ان يجتمع الضدان جميعاً او اذا لم يصح بطل [5] القول بالطبع الموجب له .

فان قيل فانتم قد تخصون السبب فى باب التوليد نحو النظر فى توليده العلم خاصةً دون غيره وكنحو المجاوزة فى توليد التأليف وكنحو الاعتماد خاصةً لانه [6] يولد فى الجسم الحركة الى المكان الثانى دون الثالث ويوجب حركته [7] يمنة دون يسرة . وكذلك فى بعض الجهات دون بعضٍ مع انه يُولد الشي وضده فهلا اجزتم مثله فى المعنى الذى نجعله طبعاً ؟

قيل لهم ان كنتم تجعلون الطبع معنىً من المعانى نوجب انحدار الثقيل فهو الذى نجعله اعتماداً وثقلا وتجعلونه طبعاً . فقد عاد الخلاف الى عبارة وتسمية ولكنكم [8] لا تريدون ذلك لانكم تقولون بامر من الامور يوجب ثم الموجَب لا يتعلق بالفاعل للموجِب . وعندما يتعلق به ويقف على احواله ودواعيه على ما تقدم . ويجوز عندنا ان يمنع مانع من حصوله حتى ان الثقيل يقف ولا يتحرك والمدور لا يندحرج .

وبعدُ فان المعنى الذى نثبته ليس حاله مع ساير الجهات على سوا بل من حكمه ان يختص بجهة حتى اذا منع مانع من التوليد [9] فيها ولد فى خلافه [10] وولد

---

١) ت ى : — الله . — ٢) ى : الحركات . — ٣) ق : حركته . — ٤) ت : — يكن . — ٥) ق ى : يبطل . — ٦) ق : لا . — ٧) ق : حركة . — ٨) ق : لكنهم . — ٩) ى : التولد . — ١٠) ى : خلافها .

على الحد الذى يصح وجود المسبب عليه . فاذا اختص فهو لاحد امرين اما لانه ليس حال السبب مع المسببات على سوا او لانه لا يصح فى المحل الا ان يحصل على بعض الصفات دون بعض . يبين ذلك ان المحل لا يجوز ان يحصل فى الوقت الثانى فى المكان الثالث لانه يؤدّى الى الطفر وقد بطل جواز ذلك فى الاجسام . فاذا كان كذلك وكنا قد الزمناهم فى المعنى الذى جعلوه طبعاً ان لا يكون بان تقتضى حركته يمنة اولى من يسرة لصحتهما عليه فلا بدّ من ان يلزمهم ان يحصل على الصفتين اذ لا اختصاص واذا لم يجز ذلك فيجب بطلان القول بالطبع وتعليق حركته بالقادر الفعّال .

وبعدُ فان الطبع هو إحالة على ما لا يعقل . فكما انا نكلم « اصحاب الطبايع » اذا علقوا حدوث الحوادث بالطبع فكذلك يكلم هاولآ فى اثباتهم الطبع [1] . بل لعل « الدهرية » [2] ومن يجرى مجراهم اعذر من القايلين بالطبع نحو « معمر » ومن تبعه لان اوليك لما نفوا الصانع طلبوا ما تعلق هذه الحوادث عليه فاثبتوا طبعاً يوثر في هذه الحوادث [3]. فما عذر من اثبت الصانع المختار فى ان نفى تعليق [4] هذه الاشيا به حتى احتاج الى تعليقها بما هو خارج عن المعقول مع انه عقل كيف يتعلق الفعل بالقادر .

واحدُ ما يبطل به [5] قولهم بالطبع انه لا يخلو ذلك من احد امرين اما ان يكون قديما مستمر الوجود فيجب كون الجسم على هذه الصفة ابدًا حتى يتجدد التقيل فيما لم يزل . واما ان يكون محدَثا . فاما ان يحدَث بطبع آخر . فالكلام فيه كالكلام فى الاول او تعلق بفاعل مختار . فهلا حدث ما قالوه بفاعل مختار ايضا فلا وجه لاثبات البطع؟

وبعدُ فان هذا [6] الطبع اما ان يكون اشارة الى صفة للمحل او الى معنى فيه وعلى كلى الوجهين فاما ان يصح انفكاك [7] الجوهر عنه او لا يصح انفكاك عنه . فان لم يصح انفكاكه عنه لزم ان يكون الجسم ابدًا على هذه الصفة التى هي كونه متحركاً . وقد عرفنا انه يخرج عنها الى السكون .

ومتى قيل انه يكون [8] كذلك ما لم يكن هناك منعٌ على مثل ما يقولونه فى الاسباب التى هي الاعتماد .

---

١) ى : الطبايع . — ٢) « الدهرية » يقولون بقدم العالم وينكرون الرسل والشرائع . — ٣) ق ى : الاشيا . — ٤) ق ى : تعلق . — ٥) ى : — به . ٦) ت : — هذا . — ٧) ق : انفصال . — ٨) ق : يكن .

فقد بينّا انه ربما عاد الامر فيه الى الخلاف فى العبارة وما يتّصل بالمعنى فقد بينّا فيه وجه الفرق بين المسيلتين وان كان يجوز انفكاكه عنه فيجب ان يفتقر فى حصوله عليه الى امر من الامور . ثم لا يخلو اما ان يكون طبعاً آخر فالكلامُ فيه كالكلام فى الاول او الفاعل فيجب اضافة الكل اليه . وهذه الطريقة تنبّه فى الصفة وفى المعنى . وفى المعنى وجهٌ آخر وهو انه اما ان يكون قديماً او محدثاً على ما تقدم القول فيه . وقوله فى الكتاب ان المحل الذى توجد فيه الارادة يحمل ساير الابعاض على الحركة وانواع التصرف قد دخل جوابه تحت ما تقدم لانا نقول له[1]: وما وجه حملها الحي على ذلك فلا بدّ من ان يبنوهُ على انها موجبة وهذا مما قد بطل . ونقول: فليس بان تكون الحركة فى هذه الاعضآ هي الحاملة لنا على الارادة دون ان تجعل الارادة حاملة على الحركة . ولا بان يكون محل الحركة حاملاً لمحل الارادة على الارادة اولى من خلافه .

وبعدُ فان هذا المحل كما يصح ان يتحرك يصح ان يسكن فليس محل الارادة بان تحمله على الحركة اولى من السكون فلا بدّ من تعليق ذلك بقادر مختار تقع افعاله بحسب دواعيه . فثبت بهذه الجملة بطلان قول مَن خالفنا فى التوليد[2] وصح ان هذه الالوان والطعُوم والحيوة والقدرة وغيرها مضافة الى الله عز وجل وقد قصد بها الانعام على العباد واستحق منهم بها الشكر وان ما وقع بحسب الاسباب التى نفعلها ووقع بحسب دواعينا وقصودنا فهو حادث[3] من جهتنا .

١) ت ى : — له . — ٢) ق ى : التولد . — ٣) ق : واقع .

باب في تمييز الأسباب والمسبّبات من غيرها وتمييز أحدهما عن الآخر

اعلم ان فى افعالنا ما هو متولد كما ان فى افعالنا ما هو مبتدا فكما ان جملة مقدوراتنا تنقسم الى ما يكون من افعال القلوب ومن افعال الجوارح فالمتولد منها يثبت فى افعال القلوب وافعال الجوارح . فاما افعال القلوب فليس يحصل شي[1] منها مسبباً الا العلم . واما افعال الجوارح فثبت التوليد فى الالام والتاليف والاصوات والاكوان والاعتماد وليس يخرج جميع افعال الجوارح عن هذه الخمسة وفى كلها يثبت التوليد وان كان بعضها كما يثبت متولداً يثبت مبتدا . وبعضها لا يصح ان يقع الا متولداً وليس الا الاصوات والتاليف والالام وافعال القلوب ما كان منه[2] متولداً فانه يصح وقوع جنسه مبتداً وهو العلم . واما الذى يولد فهو الاعتماد[3] والكون من افعال الجوارح والنظر من افعال القلوب فقط . والذى يولده الاعتماد هو اعتماد آخر . والكون من حركة او سكون والصوت . والذى يولده الكون هو التاليف والالام[4] والذى يولده النظر هو العلم . وما خرج عن هذه الجملة فليس يجوز وقوعه الا مبتدا نحو الارادة والكراهة والظن والفكر . ثم تنقسم هذه المسببات ففيه ما يتولد عن السبب فى الثانى ومنه ما يتولد فى الحال والذى يُولد فى الثانى ليس الا النظر والاعتماد وما يتولد عن الكون فانه يجاوز ولا يتراخى . والطريقة التى بها يعرف ان الشي يولد ان يحصل غيره بحسبه . وامارة توليده[5] ان يحصل بحسب غيره . فكل ما يثبت[6] فيه هذا الوجه قضينا[7] بانه متولد . وما ليس هذا حاله اخرجناه عن هذه الجملة . وامارة ما يتعذر فعله منا الا بسبب هو انه لا يتمكن من فعله الا عند فعل آخر نوقعه بحسبه اذا زالت الموانع .

واعلم ان « لشيوخنا البغداديين» وغيرهم طريقة فى اثبات المتولدات غير ما نقوله . فانهم يجعلون الادراك معنى ويجعلونه مقدوراً للعباد . وكذلك يجعلون اللون والطعم والحرارة وما شاكلها مقدوراً للعباد . فقالوا : انه عند حضور المدرك وفتح الجفن وزوال الموانع وغير ذلك يحصل الادراك ويحصل العلم ايضا فيجب ان يكون بحركته قد اوجب الادراك والعلم . وكذلك فعند ضرب الدبس يحصل البياض فى الناظف وعند

---

١) ق : شيا ؛ ى : — شي . — ٢) ق : فيه . — ٣) ى : كالاعتماد . — ٤) ى : الالم . — ٥) ق ى : تولده . — ٦) ق ى : ثبت . — ٧) ق : حكينا .

حك بعض الجسم ببعض تحصل الحرارة وعند قدح الحجر تحصل النار . وعند خلط الزاج بالعفص يحصل السواد . وكذلك الحال فيما شاكله في الالوان . وعندنا ان الادراك ليس بمعنى وان كان لو ثبت معنىً لم يصح كونه[١] متولداً بل يجب ان يكون من فعله تعالى لانه ليس هناك ما يصلح ان يجعل واقعاً بحسبه لانا ان جعلناه واقعاً بحسب حضور المرى لم يصح . ألا ترى[٢] انه لو حضر وهو ضعيف البصر او مغمض له او كان هناك حايل لما حصل الادراك[٣] ولا العلم . وكذلك لو كان كنحو اجسام الملايكة او كان المدرك غير كامل العقل ففى كل هذا قد ثبت الحضور . ومع ذلك فالادراك والعلم لا يحصلان . فعرفنا انه ليس هناك مـا يوجب وليس يمكن ان يجعل الكل سبباً لانه يقتضى وقوع المسبب الواحد عن اسباب كثيرة .

وبعد فان احدنا يحضر غيره ولا يصح ان يفعل الفعل[٤] فى غيره الا باعتماد ولا حظ له فى توليد الادراك والعلم فى غيره . وتبين صحة ذلك ان ما هذا سبيله لا بد من اشتراط المماسّة فيه وهي مفقودة هاهنا فيجب اذاً ان تجعل هذه الامور طريقاً للادراك وهو طريق للعلم . واما البياض الحاصل فى القسط وغيره فليس بحادث بل هناك اجزآ فيها بياض وهي كامنة ولكنها تظهر عندما تضرب لانه[٥] به تزول الاجزآ السواد ويوثر فى ظهور بياضه ما يستعان عليه من بياض البيض والدقيق وغير ذلك. ولولا صحة ما قلناه لوجب فى كل جسم يحصل فيه الضرب نحو القارّ وغيره ان يظهر فيه البياض لاحتماله له وكان يجب ان يحصل باولى ضربه لحصول الاحتمال . وكذى الحال فى ظهور السواد عند خلط الزاج والعفص ونحو هذه الطريقة تسلكه فى ظهور الحمرة عند ضرب بدن الحي وعلى هذا تحصل تارةً الحمرة واخرى الخضرة او الصفرة . ففى كل هذه دلالة ظاهرة على ان هذه الاعراض حالةٌ فى اجزآ كامنة وما لم يثبت حدوث الشي لا يصح القول بانه يتولد او لا يتولد .

وتبين صحة ذلك ان بحسب دقة المواضع من البدن وصلابتها تحصل هذه الامور فيجب ان يقضى بانزعاجها عن اماكنها . فعلى[٦] هذا تجرى الحال فى الحرارة التى تحصل بحك اليد باليد ولهذا لو حك الجليد بالجليد مع صلابتها لم تحصل الحرارة . وكذلك فى حك بعض جسم الميت ببعض وحك اليد باسفل القدم وعلى هذه الطريقة تجرى الحال فى ظهور الرطوبات عند ذوبان الرصاص والحديد وغيرهما . فاما بتبريد

١) ى : ان يكون . — ٢) ق ى : تراه . — ٣) ت : للادراك . — ٤) ق : — الفعل . — ٥) ق ى : بالضرب لان . — ٦) ق : وعلى .

الما وتسخينه فهو أبْعَدُ مما تقدم لان ذلك هو برودة الثلج وحرارة النار وانما جاوزت الاجزا من الثلج او النار هذا الما . فاما الاشيا التى تحدث عند افعالنا وتتعلق بنا الغرامة والعوض فلا يوجب ان يكون من فعلنا متولداً لانا نعلق الغرامة بنفس ما هو فعلنا وان كنا لو اثبتناها على ذلك الفعل لم يوجب ان يكون من جهتنا . فان العوض قد ينتقل عن الفاعل الى من صار سبباً فى حدوث الفعل على ما نقوله فى الملجا وغيره فعلى هذه الجملة يجرى هذا الباب .

باب في بيان أحكام المتولد من افعالنا

قد ذكرنا ان فى افعالنا ما لا يصح منا ان نفعله الا بسبب فى افعالنا ما يصح ان نفعله ابتدا وبسبب وفيها ما لا يصح ان نفعله الا مبتدا دون ان يقع بسبب . **فالضرب الاول** هو الصوت والالم والتاليف . **والضرب الثانى** هو الاعتماد والكون والعلم . **والضرب الثالث** هو الارادة والكرامة والظن والنظر وما كان من باب الاعتقاد الذى ليس بعلم .

فاما **القسمة الاولى** فلا يصح من احدنا ان يفعل الاجناس الثالثة من دون سبب ولا اختلاف فى شي من ذلك الا فى التاليف . فان « ابا على » قد اجاز فى الواقع فى محل القدرة انه مباشر وهذا اذا كان كلى محليه محل القدرة . وذكر «ابو هاشم »: انى لا اعرف قوله اذا كان احد محليه محلا للقدرة . والثانى ليس بمحل للقدرة هل يجعله متولدًا او يجعله مباشرًا . والصحيح ان جميع التاليف لا يقع الا بسبب هي المجاوزة لتعذر ايجادنا له الا بعد فعل السبب الذى هو المجاوزة . وبهذا يثبت لنا ان الصوت متولد وكذلك الالم ولا فرق على هذه الطريقة بين ان يكون فى محل القدرة او غير محلها[1] . ولسنا نقول ان وجود هذا الجنس يستحيل من دون سبب وانما الحاجة راجعة الينا . فلذلك يصح من القديم جل وعز ان يفعل هذه الاجناس ابتدا. يبين ذلك ان الحاجة الى السبب تابعة للحاجة الى القدرة . فاذا كان قادرًا لنفسه صح ان يفعله بلا سبب .

واما **الضرب الثانى** فهو الذى يصح وقوعه مبتدا تارة ومتولداً اخرى لانه فى حاله[2] يقع بحسب غيره فى القلة والكثرة او فى ما اشبه ذلك من المعنى الذى تقدم ذكره . وفى حالة اخرى يقع لا على هذه الطريقة فجعلناه مما يدخله الضربان معاً .

واما **الثالث** فمن حيث لم تتات الاشارة الى شي تتولد عنه هذه الاجناس جعلناه مبتدا . وحكم هذا الثالث فى القادرين لا يختلف فى انه لا يقع من احد الا على هذا الوجه . واما الثانى فقد يصح عندنا ان يقع من الله[3] على الوجهين جميعاً . و « ابو على » يخالف فى ذلك فمنع من ان يقع منه الا ابتدا دون ان يكو فاعلا له بسبب وسنذكره من بعد .

---

١) ق : — محلها . — ٢) ى : حالته . — ٣) ق : — من الله .

وقد سأل رحمه الله نفسه عن الامارة التى تفرق بين ان يكون الشي متولداً عن غيره وبين ان لا يكون كذلك لما جرى فى كلام[1] الشيوخ من قبل ان المباشر هو الذى يحل محل القدرة والمتولد ما يتعداه[2] . وجعلوا ذلك فصلاً بين الامرين وليس الامر عندنا كذلك . فقد يكون المتولد فى محل القدرة كالمباشر وقد يكون مما يتعدى وان كان مما[3] هو مباشر لا يصح ان يتجاوز محل القدرة . تبين صحة ذلك ان العلم المتولد عن النظر لا يتعدى محل القدرة بل يوجد فيها من حيث لم يختص بجهة كما نقوله فى الاعتماد . وكذلك فالتاليف يوجد فى محل القدرة كما يوجد فى غير محلها[4] وهو متولد والاعتماد قد يحصل فى محل القدرة مع انه متولد كما اذا رمى احدنا حجراً الى حايط صلب[5] فتراجع بالصكة فما يوجد من الاعتماد فى كفنا هو متولد وان كان فى محـــل القدرة . وكذلك فلو[6] رمى حجراً فدفعه الى يده قادر اخر لكان متولداً وهو فى محل القدرة فبطل ان يكون الفرق بين الامرين ما قالوه . فاذا يجب ان يجعل الدلالة الفاصلة بين هذين الفعلين ان ما يجعل متولداً هو الذى يقع بحسب فعل اخر حتى انه ربما تعذر به[7] ايجادنا له الا كذلك . وربما صح ولكنه اذا وقع على هذا الحد وما تتعذر الاشارة الى شي يقع هذا بحسبه نجعله واقعاً ابتدا .

واورد من بعد فصلا فى انه هل يثبت بين المتولد والمبتدا فرق فيما يتصل بالفاعل ويرجع اليه من الاحكام ؟

والاصل في ذلك انهما سيان فى استحقاق الذم والعقاب وغيرهما متى حصل فى المتولد الشرط الذى[8] يراعى فى المبتدا وان كان يحصل فى كيفية الشرط فى كل واحد منهما ضربٌ من الاختلاف . وجملة ذلك ان المسبب على وجهين اما ان يقترن بسببه واما ان يتراخى عن سببه . فما يقترن احد الامرين فيه بالاخر فحالهُ وحال المبتدا سوا فى شروط استحقاق هذه الامور عليهما بلا خلاف[9] على شي من الوجوه لانه باقترانه بسببه قد[10] حل محل فعل آخر مبتدا اقترن بهذا السبب فما يشرطه فى المبتدا فهو شرط هاهنا . واما اذا تراخى المسبب عن السبب فانه قد[11] يزول عنه الذم فى المسبب لسهوه عنه وجهله به حتى لا يعرفه ولا يتمكن من معرفته .

ألا تراه لو رمى صيداً فاصاب مسلمًا لم يستحق الذم على هذا المتولد عن الرمى . وان كان فى تسميته بانه قبيح ام لا خلاف ولكن لما لم[12] يعرف هذا المسبب

---

١) ى : كتب . — ٢) ق ى : تعداه . — ٣) ق ى : ما . — ٤) ق : في غيرها . — ٥) ى : حجراً صلبا الى حايط . — ٦) ى : لو . — ٧) ت ق : — به . — ٨) ى : الشروط التي . — ٩) ى : اختلاف . — ١٠) ت : —قد . — ١١) ق : — قد . — ١٢) ت : ما لم .

ولا خطر له بالبال وزال[1] عنه التمكن من ذلك ايضا فزال عنه الذم ولو حصل فيه ما قلناه اولا لثبت فيه الذم. فمن هذه الجهة يفارق هذا المسبب المبتدا والمتولد المقارن لسببه وهذا انما يتاتى فى المسببات التى تتجدد فيها الاسباب حالاً فحالاً والا فليس يصح فى هذا السبب الواحد ان يتأخر مسببه الى ازيد من الوقت الثانى كما نقوله فى النظر والاعتماد.

ومما يفترقان فيه ان المسبب الذى يتراخى يصُح ان يُكره فى حال وقوعه وبعدَ فعل السبب ويصح الندم عليه. وعلى هذا صحت التوبة من الاصابة بعد وجود الرمي وهذه الطريقة ممتنعة فى المبتدا والمتولد الذى يصاحب سببه لان الكراهة عنه صارفةٌ عن فعله فغير جايز بعد فعل السبب ان يكره المسبب وهذا بين.

ويختلفان ايضا من حيث ان بعد وجود السبب قد يصح وجود عارض يمنع من وجود المسبب وهذا ممتنعٌ فى المبتدا. وكذلك فان المسبب انما يمكنه ان يفعله بان نفعل غيره[2] ويمكنه ان لا يفعله بان لا يفعل غيره والمبتدا لا يصح ذلك فيه. وعلى طريقة «ابى هاشم» فى احد مذهبيه يصح ان يستحق المر الذم[3] على المسبب قبل وقوعه ووجوده من حيث صار بوجود السبب فى حكم الواقع الخارج عن المقدور وليس كذلك فى المبتدا. فاما على مذهبه الثانى فهما متساويان. والذى قال فى الكتاب عند قوله: انهما يفترقان فى كيفية التلافى فى المسبب قبل وقوعه انما يريد به التوبة التى قدمنا ذكرها. ثم قوله: وان كان فى كيفية التوبة اختلاف لفظ انما يريد به ان فى كلام «شيوخنا» انه يندم عند فعل السبب الذى يولد القبيح على السبب وعلى المسبب جميعاً. وربما جرى غير ذلك وهو ان يندم على السبب الموجود لوجهين احدُهما لقبحه والثانى لانه يوجب القبيح وهذا اقرب.

ثم اورد فصلا فى بيان القول فى كيفية توليد هذه الاسباب مسبباتها وما يذكر فيها من الشروط. والغرض بذلك ان يحل به شُبْه مَن خالفنا فى التوليد[4]. وربما كان حل الشبه بذكر واحد واحد منها والجواب عنه. وربما كان يذكر جملة من القول ياتى على الجميع والمصنف مخير فى ذلك.

فلما كان للشبهة مدخل فى[5] **ان يقول قايل**: لو كان المتولد فعلا لنا لما احتجنا فى ايجاده الى ازيد من كون احدنا قادراً لا سيما اذا لم يرجع الى ضرب من الاحكام. فاذا كنتم لا تقدرون على ايجادها الا عند شروط فقد بطل ان تكون القدرة على السبب

---

١) ى : فزال. ٢) ى : يفعل غيره. — ٣) ق : والذم. — ٤) ق ى : التولد. — ٥) ت : في ذلك.

قدرة على مسببه وثبت انه يقع لا من فعلكم بل يقع من فعل غيركم او يقع طباعاً او ما شاكله .

والجواب ان الفاعل انما يصح ان يفعل على الوجه[١] الذى يصح وجود الفعل فى نفسه عليه . فلهذا ما كان مبتدا من الافعال من نحو الارادة وغيرها لا يصح وجوده الا فى مثل تنبّه القلب ولا فرق فى ذلك بين القادرين . وعلى هذه الطريقة لم يصح منا ايجاد كثير من الافعال الا بآلاتٍ . وكذلك لا يمتنع فيما يوجد[٢] متولداً من شروط نحتاج اليها ثم الشرط تارة يرجع الى الوجود وتارة الى الايجاب . فاذا تكلمنا فى ان النظر مولد[٣] للعلم فالشرط فى توليده له وايجابه هو ان يعلم الناظر الدليل على الوجه الذى يدل والشرط فى وجوده ان لا يكون عالماً بالمدلول لانه لو علمه لتعذر عليه النظر[٤] . فصار كل ما يصح وجود السبب من دونه فهو شرط فى الايجاب وصار كل ما لا يصح وجوده دونه فهو شرط فى الوجود .

واما ما يتولد عن الكون من نحو التاليف والالم فالشرط فى وجود التاليف ان يكون المحلان متجاورين . والشرط فى توليده له ان يكون حادثاً اعنى الكون فانه اذا كان باقيا ففيه خلاف هل يُولد[٥] او لا يولد . واما فى الالم فعندنا ان فى وجوده يكفى مُجرّد المحل وربما شَرَطَ « ابو على » ان يكون هناك تفريق ووهيٌ ويشرط ايضا الحيوة . واما فى ان يتولد عن الاكوان فهو مشروط بانتفآ الصحة عن المحل . واما الاعتماد ففى توليده للاعتماد والكون لا شرط وكذلك فى وجودهما يلى فى توليده للصوت تشرط الصكة وذلك ليس بشرط فى الوجود عندنا . فانه يجوز ان يوجد من جهة الله تعالى ابتدا فى محل لا صكة فيه ولا حركة . واما من ذهب الى[٦] انه لا يوجد الا مع الحركة فانه يجعله شرطاً فى الوجود . فهذه طريقة القول فى هذا الباب .

---

١) ق ى : الحد . — ٢) ق : يوجده . — ٣) ق : مولداً . — ٤) ت : — النظر . — ٥) ت : توليد . — ٦) ت : الا (كذا) .

باب في أن ايجاب السبب لما يوجبه لا يختلف بالفاعلين

الغرض بذلك الكلام على « ابى على » لانه منع فى هذه الاسباب اذا وجدت من جهة الله تعالى ان تولد وقال فيما يجعله متولداً عنها ان الله تعالى يبتدى بايجاده . وقد وافقنا فى انها اذا وُجدَتْ من قبلنا[1] فانها تولّد . والدلالة على ما نقوله ان هذا السبب يُولّد ما يولّد[2] لما يرجع اليه لا لحال فاعله . ألا ترى ان الاعتماد يولد من حيث اختص بجهة ولهذا يولد الحركات وغيرها سوا كان فاعله مريداً او كارهاً وعالماً او غافلاً ساهياً . وكذلك ما يوجد من التفريق فى بدن الحي يُولّد الالم لا محالة ولا يختلف بالفاعلين . وكذلك الحال فى المجاوزة والتاليف المتولّد عنها . واذا كان انما يولّد للوجه الذى ذكرناه فيجب ان تستوى فيه احوال الفاعلين[3] حتى اذا ولد من فعلنا ولد[4] من فعل غيرنا ولولا صحة هذه الطريقة لجاز ان يولّد من فعل زيد ولا يولد من فعل عمرو او يولد من جهة مَن بالمشرق دون من بالمغرب او يولد من اهل الدنيا دون اهل الاخرة وقد عرفنا امتناع ذلك . فكذلك يجب اذا ولد فعلنا ان يولد من فعله جل وعز وصارت منزلته منزلة القبيح الذى لما قَبُحَ[5] لوقوعه على وجه فمن اى فاعل وجد على ذلك الوجه وجب ان يقبح .

فان قيل[6] انه انما يولد من فعلنا لوجود القدرة دون ما يرجع اليه .

قيل له كيف يصح ذلك ومعلومٌ ان عند وجود المسبب تكون القدرة معدومة ؟ فيجب ان لا يكون لذلك تاثير .

فان قال إنّ ما كان[7] من فعلنا انما ولد[8] لانا لا نقدر على فعل المتولّد ابتدا . فاما القديم جل وعز فانه يصح منه ان يفعله[9] مبتدا فيجب ان لا يولّد السبب من فعله .

قيل له إن اردت بذلك[10] ان عين ما قد وقع بسبب يجوز ان يقع ابتدا فغير مسلم وان كنا لو تركنا هذه المنازعة لم نقدح فيما اردناه[11] لانه ان صح منه ان يفعله[12] على الوجهين جميعاً فيجب اذا وُجد ان يكون ابتدا ومن حيث

---

١) ت : فعلنا . — ٢) ى : يولده ٣) ق : القادرين الفاعلين . — ٤) ت : يولد . — ٥) ت : قبح قبيح . — ٦) ق ى : قال . — ٧) ق ى : — ما كان . — ٨) ت : يولد . — ٩) ق : يفعل . — ١٠) ق : — ان ارادت بذلك . — ١١) ق : اوردناه . — ١٢) ت : يفعل .

وجد سببه ان يكون متولّدا فيكون حادثاً من الوجهين . وان كان انما يصح ان يفعله ابتدا بدلاً من ان يفعله متولّدا فيجب اذا فعل السبب ان يكون بان يجعل متولّداً اولى من ان يكون مبتدا لوجود السبب المخصوص الذى لا بدّ معه من وجود مسببه عند شروطه . ويبين ذلك ان احدنا يقدر على ان يبتدى تحريك يده . ثم اذا حركها[1] باليد الاخرى جعلناه متولداً لوقوعه عند هذا السبب .

واحدُ ما يدل على ما قلناه ان الذى به نعرف[2] ان احدنا فاعل بسبب اذا حصل فى فعل الله تعالى فيجب القضا بالتسوية فى هذه الطريقة كما انه اذا كان الذى به يعرف ان زيداً فاعل بسبب اذا حصل فى فعل عمرو وجب[3] التسوية . ثم كذلك فى ساير القادرين وعلى هذا لما كان حدوث فعل احدنا بحسب قصوده ودواعيه دلالة على انه الفاعل المحدث وكانت هذه الطريقة توجد فى غيره قضينا بانه ايضا فاعل لفعله ومحدث لتصرفه لقيام هذا الوجه حتى لا يجوز ان نخالف بين الفاعلين مع اتفاقهم فى المعنى الذى بيناه . ولو فعلنا ذلك لكنا قد اخرجنا الوجه الاول من ان يكون دلالة وهذا بيّن . فاذا صحت هذه الجملة وكان احدنا انما عرف انه يفعل بسبب لوقوع المسبب بحسب اسبابه فى القوة وخلافها فيجب اذا كانت حركة[4] الرحا بالريح او الما يقف على قوة جري الما وهبوب الريح ان يقضى بانه تعالى فعله متولّداً كما ان دورانها لما اختلف بقوة المدبّر لها من بهيمة او غيرها ويضعفه عرفنا انه قد وقع متولّداً . وهكذى الحال فى جرى السفينة بالريح او بجذب الملاح لها وهذا باب متّسع[5] .

ومتى قيل انه تعالى يفعل ذلك ابتدا لم نامن مثله فى افعالنا فيجب التسوية لا محالة . وايضا فقد ثبت ان عند وجود المجاوزة لا بدّ من وجود التاليف فان كانت تولدهُ فهو الذى يقوله وان احتاجت الى التاليف او كانت مضمنة به وجب تعذر وجود الكون اذا لم يكن هناك تاليف .

وقد عرف خلافه . وليس يصح ان نجعل وجوب وجود التاليف من جهة الله تعالى[6] فى المتجاوزين لمذهبه فى ان المحل لا يخلو مما يحتمله لان هذا اصل غير مسلم . ثم يلزم على ذلك ان يكون وجوده عندما يفعله من المجاوزة ايضا لا على حد التوليد بل لان المحل يحتمله اذ لا فصل بين الامرين فاذ قد وجب ان نجعله متولّداً من فعلنا فكذلك من فعله تعالى . وعلى انه يحتمل ما لا حصر له من التاليف فيجب

---

١) ت : حركه . — ٢) ق ى : عرف . — ٣) ى : وجبت . — ٤) ت : كان حركة . — ٥) ى : يتسع . — ٦) ى : — تعالى .

وجوده وهذا باطل . وربما اورد « شيوخنا » هذه الطريقة على وجوه نحو ان يقولوا : كان تجب صحة وجود التقطيع من قبل الله تعالى فى بدن الحي فلا يوجد[1] الالم او اصطكاك جبلين صُلبين فلا يوجد بينهما صوت بان لا يختار الله تعالى ايجاد واحد من الامرين ابتدا . ومتى قالوا : يوجد لاحتمال المحل له[2] فقدمنا ما فيه . وكذلك قد الزموا ان يصح وقوف الحجر الثقيل فى الهوا فلا ينحدر من دون علاقة ولا منع بان يختار الله ايجاد الحركة فيه وعنده لا يتولّد عن الثقل . ومتى قيل باحتمال المحل له فمعلوم انه كما يصح ان يتحرك سفلاً يصح ان يتحرك علوًا و يمنةً ويسرةً فلِمَ صار على وتيرة واحدة توجد فيه الحركة فى جهة النزول ؟

فاما الذى يعتمده « ابو على » فى ذلك فهو انه لو فعل بسببٍ لوجبت حاجته اليه كما وجبت حاجتنا اليه ومعلوم امتناع الحاجة عليه .

وبعدُ فالحاجة اليه تابعة للحاجة الى القدرة والالات فاذا استغنى عنها[3] وكذلك عن السبب .

والاصل في الجواب عما قاله انه ان عَنَيَ بالحاجة ان عين هذا المسبب لا يصح وجوده الا بهذا السبب فمعلوم ان هذا ان انبا[4] عن الحاجه انبا عما يرجع الى الفعل نفسه وجرى مجرى حاجة الحركة الى المحل الى ما شاكل ذلك . وان عنى حاجة ترجع الى الفاعل فذلك مما قد عرف انها[5] لا تتعلق[6] باعيان الافعال وانما تتعلق[6] بالاجناس فكل فاعل تعذر عليه بعض الاجناس فى الغرض المقصود اليه من دون سبب صح وصفه بالحاجة . ومتى ياتى منه ان ياتى بما هو المقصود فى ذلك الباب امتنعت عليه الحاجة. فيفارق الاول ان على كل حال لا يصح وجوده الا مع الامر المحتاج اليه وحلّ فى بابه محل ذكره « مشايخنا » فى ارتقا الطاير بالدرج مع امكان بلوغه السطح من دونها لانه والحال هذه لا يُوصف بالحاجة. وكذلك فان احدنا اذا قدر على حركة[7] يمنة ابتدا فحركها يسرة لا يوصف بالحاجة الى ذلك . وهذا قولنا فى القديم تعالى لانه تعالى[8] يقدر على ان يفعل مثل هذا المتولد فى الغرض المقصود اليه ابتدا فزالت عنه الحاجة وسلم ما قدمناه . فهذا[9] طريق القول فى ذلك .

---

١) ى : وجد . — ٢) ت ى : — له . — ٣) ق : عنها . — ٤) ى : انبى . — ٥) ت : انه . — ٦) ق ى : تحقيق . — ٧) ق ى : تحريك . — ٨) ق ى : — تعالى . — ٩) ق : قدمنا بهذا .

باب في مخالفة حال التوليد من فعلنا للتوليد من فعله تعالى

حيث يختلفان وموافقتها[1] حيث يتفقان

لما ذكرنا ان احدنا يفعل بسبب كما يفعل ابتدا وبينّا ان القديم حكمه حكم الواحد منا فى صحة فعله على الوجهين اقتضى ذلك ان نبين الوجه الذى به[2] يفارق حاله حالنا فى التوليد[3] والوجه الذى يوافق حاله حالنا فى ذلك. وجملة القول فيه ان الواحد منا قد صح منه فى اجناس مخصوصة ان يفعلها ابتدا وصح منه ان يفعلها بسبب ففى هذا الوجه لا يخالف حكمه حكم القديم تعالى[4] وكذلك فقد صح ان تقع منه اجناس مخصوصة ابتدا نحو الارادة وما شاكلها ولا يصح منه ان يفعلها باسباب. وفى هذا ايضا يستوى حكمه جل وعز وحكم العباد. وكذلك فان ما يرجع الى احكام المتولّد من ذم ومدح وما شاكلها فاحوال الفاعلين لا تختلف فيه. وانما نحتاج ان نبين الوجوه التى بها يقع الفرق بيننا وبينه تعالى فيما يتصل بالتوليد[5].

فاحدها ان هاهنا اجناساً لا نقدر على ايجادها الا باسباب حتى لا يجوز خلاف ذلك. وهو مما قد قامت عليه الدلالة لا انه تمكن الاشارة فيه الى علة لانا ان قلنا لكوننا قادرين بقدر تعذر ذلك اقتضى تعذر الابتدا علينا اصلا وقد عُرف خلافه. والقديم تعالى[6] لا بُدّ من قدرته على هذه الاجناس ابتدا كما قد[7] قدر على ايجادها باسباب لولا ذلك لصار محتاجاً الى السبب كحاجتنا ولا يمكن ان يقال ان المسبب يحتاج فى وجوده الى هذه الاسباب لانه لو كانت الحاجة راجعة الى عين الفعل حتى يجرى مجرى الحاجة الى محل لكان كما يتعذر وجوده عند عدم المحل يتعذر وجوده عند عدم سببه. وقد يصح وجود المسبب مع عدم السبب وعلى ان الحاجة الراجعة الى الفاعل لا تتعين بفعل بل تراعى الجنس فى الغرض المقصود فلو تعذر على القديم جل وعز ان يفعل مثل المسبب فى الغرض المقصود اليه ابتدا لتحققت

---

١) ق : بموافقتهما. — ٢) ت ق : — به. — ٣) ق ى : التولد. — ٤) ق : — تعالى. — ٥) ى : بتولد. — ٦) ق : — تعالى. — ٧) ق ى : — قد.

الحاجة ويفارق ذلك امتناع تحريك الجسم فى الوقت الثانى فى المكان العاشر لانا لا نصف واحداً[1] من القادرين بالحاجة فى جعل الجسم فى العاشر الى قطع هذه الاماكن التسعة وان كان القديم يقدر على ان يفنيه فى الثانى ثم يوجد[2] فى الثالث فى المكان العاشر وهذا غير جايز فينا . فهذا وجهٌ تفارق حالنا حال القديم فيه .

فان قيل فاذا صح منه ان يفعل مثل المسبب فى الغرض المقصود اليه ابتدا فما وجه فعله اياه بسببٍ لان احدنا لولا تعذره عليه لم يحسن فعله اياهُ بسبب .

قيل له ان فى الجنس الذى يقدر احدنا عليه ابتدا قد يفعله[3] بسبب كما يقوله فى تحريك اليد ابتدا وتحريكها باليد الاخرى وذلك بان يتعلق به غرض من الاغراض وكذى نقول فيما يفعله الله بسبب لانه لا بدّ من تعلق ضرب من الصلاح واللطف بنفس السبب فيما يتّصل بالدين او يتصل بمنافع الدنيا وعلى هذا من الله تعالى فى غير آية من كتابه بذكر البحار التى[4] يجرى فيها السُفُن وبذكر الرياح وما شاكلها . فاذا اجزى العادة بما ذكرناه لضرب من الصلاح حسن فعله له بالسبب وان صح ان يفعله ابتدا .

واحدها ان من[5] المتقرر ان السبب قد يصح وجوده ويعرض عارض من وجود المسبب . فاذا ثبتت هذه الجملة قلنا : فكل ما يفعله الله تعالى[6] من الاسباب قد يصح ان يعرى عن التوليد بان يفعل ما يصير منعاً له عن التوليد فيوجد السببُ ولا يوجد مسببه وهذا ظاهر فيما يتراخى المسبب فيه عن السبب . وقد يصح فيما نقارنه ايضا بضرب من المنع ولكن على كل حال فيما يتراخى يصح من الله تعالى المنع من وقوع المسبب . والواحد منا قد يصح منه على بعض الوجوه ان يمنع مثل ان يرمى باحدى يديه وياخذ باليد الاخرى ولكن فى السهم اذا انفصل عن القوس لا يتاتى ذلك . وعلى هذا اذا انفذ[7] السهم عن[8] القوس لم يجد طريقاً فى تلافى ذلك اذا كان يصيب مسلما سوى ان يندم على ما كان منه ويكره وقوع هذه الاصابة ولو قُدِرَ[9] انه جل وعز يفعل ما هذا حاله[10] لكان الواجب عليه بعد وجود السبب ان يمنع السبب من التوليد لان الواحد منا لو امكنه ان يصير غير فاعل لما فعله كان هذا هو الواجب ولكن عند تعذر ذلك اقيم الندم مقامه .

واحد تلك الوجوه ما اختلف فيه قول « ابى هاشم » من ان عين ما يفعله الله

---

١) ق : احداً . — ٢) ى : يوجده . — ٣) ق : فعله . — ٤) ت : الذي (كذا) . — ٥) ت ق : — من . — ٦) ق : — تعالى . — ٧) ى : نفذ . — ٨) ت : — عن . — ٩) ق : قدرنا . — ١٠) ق : ما حاله معه هذا .

تعالى[1] بسبب يصح منه ان يفعله ابتدا قاله فى ا« الجامع » فعلى ذلك تفارق حاله حالنا . ثم رجع عنه فى « الابواب » وهو الصحيح . فعلى هذا لا فرق بيننا وبينه تعالى فى ذلك وهذا لانه لو جاز وقوعه على الوجهين لصار له فى الحدوث ازيد من جهة واحدة وهذا ظاهر السقوط . والكلام فى تفصيل هذه المسيلة مذكور فى مواضعها .

واحد تلك الوجوه ان احدنا قد يفعل السبب ويعلم وقوع المسبب عنه وهو واحد و[2] وقوع مسببين عنه وقد يجوز ان يكون غَرَضُهُ نفس السبب دون كلى المسببين او دون احدهما ويكون داعيه الى احد الامرين لا يدعوه الى الامر الاخر. ألا ترى انه يجوز ان يتعلق غَرَضه بالرمى ويمد القوس من دون ان يحصل له فى المسبب غرض وقد يجوز ان يقصد الجرح فيريد خروج الدم من دون ايلام المقصود . واما القديم تعالى فلا بدّ من ان يريد المسبب الواحد او المسببين لانه لو لم يرد ذلك لصار ما يفعله[3] من السبب واحد المسببين قبيحاً من حيث لم ينفصل من[4] القبيح[5] الذى لا يتعلق به غرض ومهما امكنه ان يفعل مثل المسبب فى الغرض المقصود اليه[6] ابتدا فيجب ان تكون فى فعله للسبب فايدة . وليس الا ما قلناه وحل محل الافعال التى تقع جملة واحدة لان احدنا يريدها جملة والقديم جل وعز يريد احداث كل واحد[7] منها . ففى هذا الوجه يفارق حكمه ايضا حكمنا .

واعلم ان الاجناس التى لا نقدر على فعلها الا ابتدا نحو الارادة والكراهة وما شاكلها فحكم القديم حكمنا فى ذلك حتى لا يجوز ان يقدر على فعله لها بسبب . ولا شبهة فى[8] كل غرض من الاغراض يجعل سبباً له او لا توجد هذه الامور الا معه وكما نقضى بانها لا[9] تقع عن سبب قلنا نقضى بان ليس هاهنا ما يصح ان يُولّده لانا انما نعرف حال الاسباب باعتبار حالنا معها . فاذا امكننا ان نفعل الشي ابتدا ونغيّره من الافعال قضينا فيه بصحة التوليد واذا لم يصح ذلك قطعنا[10] بانه لا يقع الا ابتدا . ثم تجرى حال الغايب على حكم الشاهد واذا كان كذلك لزم فى هذه الافعال ان نقضى بوقوعها ابتدا وكذلك فيما يختص تعالى بالقدرة عليه من الاجناس نحو الجوهر واللون وغيرهما لانا لا نجوز وقوعها عن اسباب . وليس لاحد ان يقول : فانه تعالى يفعل السواد فى الجسم الذى يحرق بالنار باعتماد النار لان عندنا ان ذلك السواد هو من اجزا النار فان الدخان الذى ينفصل عنها هو بعض اجزايها

---

١) ق ى : — الله تعالى . — ٢) ى : او . — ٣) ق ى : فعله . — ٤) ق : عن . — ٥) ى : — من القبيح . — ٦) ت : — اليه . — ٧) ق ى : جز . — ٨) ق : — في . — ٩) ى : لم . — ١٠) ق ى : قضينا .

فيجاوز ذلك الجسم فيظهر فيه السواد وعلى هذا يجرى من اراد اتخاذ الفحم لانه يمنع الدخان من النفوذ فيجتمع ويكتنز [١] فى الجمر .

فان قال فجوزوا ان يكون هاهنا سببٌ تولد من فعله جل وعز هذه الاجناس التى تقع منكم ابتدا او يكون القديم مخصوصاً بالقدرة عليه .

قيل له اما ما علمناه فليس يجوز ان تعتبر تنافيه شك وقد ثبت ان فى الموجود من ذلك لا يوجد طريقه التوليد [٢] بينه وبين غيره من الافعال . فان سأل عن الجنس المجوّز فى المقدور هل يجوز وقوعه من الله تعالى بسبب يقدر عليه فهو مجاب الى ذلك اذ لا مانع يمنع منه لان الذى لاجله منعنا هو قايم فى هذه الاجناس دون غيرها . وهذا معنى قوله فى الكتاب ان ما يكون بطريقة الفعلية متى لم [٣] تثبت فيه طريقة [٤] الدلالة فواجب به [٥] نفيه فمها [٦] تعذر طريقة التوليد بين ذلك وبين بعض الاسباب قطعنا على نفيه . فاما ما [٧] لم تظهر فيه طريقة [٨] الفعلية فالقطع به لا يمكن ويجب تجويزه . فهذا طريق [٩] القول فى وجه [١٠] الفرق بين المتولّد من فعلنا ومن [١١] فعله جل وعز . واما [١٢] ما يتفقان فيه فقد مضى ما يجب ذكره فيه .

١) ى : يكثر . — ٢) ى : التولد . — ٣) ق: متا لم . — ٤) ى : طريق . — ٥) ت : — به. — ٦) ق : مهما . — ٧) ق : — ما . — ٨) ق ى : طريق . — ٩) ق: فهذه طريقة . — ١٠) ق : — وجه . — ١١) ق : بين . — ١٢) ق : فاما .

باب في بيان ما يتعلق بالأسما في هذا الباب

ما يتصل بالمعنى فيما نقوله فى باب التوليد[١] قد مضى. فاما الكلام فى الاسما والعبارات التى تجرى على هذه الاسباب فقد حصل الاصطلاحُ منا على اسما تطلق على الاسباب فنتوسع بها[٢] ولو حققناها ما كان يجب ذلك نحو قولنا فى السبب انه موجب للمسبب لان الذى اوجب حصوله هو ما عليه القادر وصار السببُ واسطة بينه وبين ذلك الفعل. وان كنا نمتنع من اطلاق اسم[٣] الموجب على الفاعل ايضا[٤] لان طريقة الفعلية تنافى الايجاب وكذلك فلا يصح على الحقيقة ان يقال فى السبب انه مولد لانه من اسما الفاعلين ولا يقال ايضا انه حادث بالسبب. فان حدوثه هو بالقادر بل يصح ان يقال احداثه القادر بهذا السبب او حرك المحل المنفصل عنه بالاعتماد او الف بالمجاوزة الى ما شاكل ذلك. وانما يمتنع هذا على قول «المجبرة» لان عندهم ان فعل احدنا لا يتعدى محل قدرته وعلى هذا جعلوا الكسر حالا فى الكاسر. وكذلك فيما يجرى مجراه وارتكبوا بذلك الجهالات. فاما قولنا فى المسبب انه متولّد فصحيح سوا جعل[٥] المولد هو الفاعل او السبب.

١) ى: التولد. — ٢) ت: — بها. — ٣) ق: — اسم. — ٤) ت: — ايضا. — ٥) ق ى: جعلت.

باب في ذكر بعض شبههم

اعلم ان من ينفى القول بالتوليد[١] ربما شنع بان القول بان الاصّابة الواقعة بعد وجود الرمى هي فعل الرامى يؤدّى الى ان يكون الفاعل فاعلا وهو ميت او يكون الفاعل فاعلا وقد خرج عن كونه قادرًا وحصل عاجزًا بدلا من كونه قادرًا .

وربما قالوا : وكان يجوز ان يحصل معدوماً فى حال وجود فعله اذ ليس يمتنع حدوث الموت به عند وجود[٣] الاصابة ولا زوال القدرة عنه ولا حدوث العجز بدلا من وجودها ولا عدمها[٤] وكل قول ادّى الى ان يكون الفاعل فاعلا وهو ببعض هذه الاوصاف وجب القضا ببطلانه .

والجواب ان نقول : ليست[٥] حقيقة الفاعل اكثر من انه من وجد مقدوره ولا نعقل سواه . فاذا كان كذلك ووجد هذا الفعل الذى كان هو قادرا عليه عند موته او عند زوال قدرته او عند حدوث العجز وما شاكله فتجب صحة ان يوصف بهذا الوصف ولا تجوز دعوى الضرورة فى خلافه فلا فايدة للتشنيع بذكره فيجب اذًا ان يصح حدوث فعله فى حال قد مات او زال قدرته او وجد العجز بدلا منها تبين صحة ذلك ان وجود فعله ليس يفتقر الى خلاف هذه الاوصاف وانما يحتاج الى القدرة على وجه يتقدم الفعل . فاما ان يفتقر الى المصاحبة فلا واذا لم يفتقر اليها جاز حدوث ضدها بدلا منها ولولا ان العدم فى بعض الاجسام مع وجود البعض ممتنعٌ لجوزنا ان يعدم فى حال وجود فعله ولكن ما يفعله فيما بان عنه يكون فى جسم وفنا الفاعل مع وجود ذلك المحل ممتنعٌ فيجب امتناع ذلك لهذه العلة[٦] لا لما ظنوه . وليس يشبه كونه فاعلا كونه قادرًا فيحكم باستحالة[٧] فى حال الموت[٨] اذ القادر لا بدّ من كونه حياً والفاعل من وجد مقدوره . وليس يفتقر وجود مقدوره الى كونه حياً او قادرًا او موجودًا فافترقا . وتبين صحة هذه الاضافة اليه انه قد وجد بحسب ما فعله من الاسباب فيجب ان يضاف اليه كما يضاف اليه لو كان حياً .

فان قيل فثبتوا[٩] تفصيل القول فى هذه الجملة.

---

١) ق : — في . — ٢) ق ى : بالتولد . — ٣) ق : — وجود . — ٤) ت : عدمها . — ٥) ى : ليس (كذا) . — ٦) ى : الخلة . — ٧) ى : استحالته . — ٨) ق : حال عدم الموجب . . ؟ى : حال الموجب . — ٩) ق ى : فبينوا .

قيل له ان ما يفعله من الافعال على ضربين : **احدهما** يفعله الفاعل منا مباشرًا **والآخر** متولدًا . فالمفعول مباشرًا يصح وجود اقل قليل الاجزا منه فى حال موته وزوال كونه قادرًا ما لم يكن ذلك من باب ما يفتقر فى[1] وجوده الى الحيوة بان يكون من افعال القلوب . فاما ما زاد على الجز الواحد فلا يجوز وجوده عندما تعرض هذه الاحوال . فاما المتولّد فعلى ضربين . **احدهما** يولّد شيأً واحدًا ولا بدّ عند تجديد المسببات من تجديد اسباب فيه نحو النظر والعلم والاعتماد والكلام والمجاوزة والتاليف والتفريق والالم . **والثاني** يولد حالا فحالا فلا يحتاج الى التجديد .

فاما **الاول** فانه يجوز وجوده فى حال وجود الموت ما لم يكن من باب ما يحتاج الى الحيوة كالعلم وما شاكله وما[2] كان من باب الكلام ولكن ذلك فى اقل قليل الاجزا لان الزايد عليه يحتاج الى زيادة الاسباب وتجديدها الا ان يفعل احدنا اسباب الكلام دفعة واحدة فتوجد فى الصدى[3] وفى حال وجود[4] هذه الحروف فى الصّدى[3] يغرض فيه الموت او زوال القدرة .

واما **الضرب الثاني** فهو الذى يجوز وجوده وان كثرت الافعال فى حال الموت والعجز لان بعض الاسباب تولد بعضا كما نقوله فى الرمى ووقوع الاصابة بعد زمان .

ومما يوردونه علينا قولهم انه يلزم على القول بالتوليد[5] ان يستحق الواحد منا الذم والعقاب بعد موته ولما استحقها فى حال الحيوة وهذا ممتنعٌ اذ ليس يجوز ان يكون العبد من اهل الولاية . فاذا مات صار من اهل العداوة ومعلوم انه قد يفعل الرمى ثم يموت وتقع الاصابة بالرمى بعد موته فيجب استحقاقه للذم واللعن على هذه الاصابة .

والجواب عن ذلك يجرى على مذهبين « لابى هاشم » احدهما انه يستحق الذم والعقاب على المسبب فى حال وقوع السبب من جهته لانه قد صار فى حكم الواقع فعلى ذلك يخرج من الدنيا وهو مستحق للعقاب لا انه يصير كذلك بعد الموت .

وعلى هذا المذهب **يجى السوال** الذى قد اورده فى الكتاب من بعد فى قوله : فلو منع السبب من التوليد كيف كان يكون الذم ؟

والجواب عنه ظاهر لانه وان استحقه فى حال وقوع السبب فلاجل انه فى

---

١) ى : — فى . — ٢) ق ى : — ما . — ٣) ق ى : الصدا . — ٤) ق : وجوده . — ٥) ى : التولد .

حكم الواقع فان لم يحدث لمانع لم يثبت استحقاق الذم عليه اذ الشرط على كل حال فى الذم حدوثه .

واذا قيل لو[١] وقع هذا المانع مع العلم بانه لا يقع كيف كان يكون الحال فيـــه ؟

فالجواب عنه يجرى على ما مضى فى نظايره وان كانت الحال هاهنا اظهر لان سبب استحقاق العقاب والذم حدوثه وذلك مفقود . واما على المذهب الثانى وهو انه يستحق الذم عند حدوث المسبب فيقع الاشتباه فيجب ان يقال[٢] : وما المانع من ان يستحق الذم على هذا المسبب ولما استحقه من قبل لانه حدث منه فى هذه الحال ما قد كان يمكنه الاحتراز منه بان لا يفعل سببه. وليس يجب ان يكون الذم انما يستحق بعد ان يتمكن من التحرّز بكل وجه بل يكفى وجه من تلك الوجوه فيجب ان لا يوثر فى هذا الاستحقاق ما قد[٣] عرض من الموت وغيره مع انه بالصفة التى بيناه فى حدوث[٤] ما يستحق به الذم وصفة الفاعل ما بيناه .

وبعدُ فان كان القوم قد صوروا ذلك فى رامٍ لم يستحق على نفس الرمى الذم والعقاب وانما استحق على الاصابة. فهذا انما يستقيم بعدما يقضى بان الرمى صغير وان اوجب الكبير وهذا مما لا يقع فيه تسليم لانا نقول انه اذا كان المسبب كبيرًا فكذلك ما اوجبه فيستمر به استحقاق الذم وان كنا نُقَدّر وقوع[٥] زيادة فى ذلك لوجود هذا المسبب .

فان قيل أليس لا بدّ من ان يتمكن المر من الفعل ومن تركه ليثبت قادرًا وهذا الرمى لا يتمكن فيه من ذلك فكيف يوصف بالقدرة عليه ؟ وكيف يستحق الذم على ما لا يتاتّى منه ان لا يفعله بدلا من فعله ؟

وبعد فكيف يحسن من الله تعالى ان يخترمه عند وجود الرمى ولما وجدت الاصابة وهلا قبح احترامه لانه يصير مستحقاً للعقاب على ما لا طريق له الى تلافيه ؟ واذا كنتم تقولون بانه لا يجوز وقد كلف عشرة افعال تقع فى عشرة اوقات ان يخترم فى الخامس من هذه الاوقات وانما يجوز بعد ان يمضى[٦] (الاوقات العشرة فكذلك يجب ان لا يحسن احترامه الا بعد ان يمضى) الوقت الذى تحدث فيه الاصابة. فاما ان يحكموا بقبح الاحترام او يوجبوا ان هذا المتولد ليس بفعل للرامى[٧] .

---

١) ى : فلو . — ٢) ق ى : يقول . — ٣) ت : — قد . — ٤) ت : حدوثه . — ٥) ق: وجود .
٦) ما بين القوسين موجود في ق وى فقط . — ٧) ت : الرامي .

قيل له اما وجوب قدرته على ترك الفعل فمتى اريد به الترك على الحقيقة وهو الضد فغير مستمر فى ساير الافعال لان فيها ما لا ضد له فلا ترك له ايضاً . واما اذا اريد به[1] ان لا يفعل فقد يصح ان لا يفعله بان لا يفعل سببه وغير ممتنع ان يكون موصوفاً بالقدرة على ان لا يفعل بواسطة كما يوصف بالقدرة على ان يفعل بواسطة وثبتت على هذه الطريقة صحة الاحتراز بالوجهين اللذين ذكرناهما . فلا يكون لاحد ان يقول : كيف استحق الذم على ما لا يقدر على الاحتراز منه ولا على تلافيه وحل المسبب فى هـــذا الوجه محل المبتدا الذى قد يصح ان يحترز منه بان يفعله اصلا ؟ فاذا ثبتت[2] هذه الجملة فيجب ان يحسن من الله تعالى ان يخترمه[3] بعد فعل السبب وان وقعت عنه مسببات كثيرة . فاذا اراد ان ثبوت قبل وقوع المسبب ياتى له ذلك فى السبب بان يندم عليه لوجهين . **احدهما** قبحه **والثانى** لايجابه للقبيح على ما تقدم . فاما من كلف عشرة افعال فى اوقات فاخترامُه دون مضي تلك الاوقات لا يحسن لانه متى عوقب فقد عوقب مع المنع وليس فعله لبعضها بموجب ان يقع الباقى عنه فكان يقال : يكفى وجود بعضها فى حسن اخترامه لان بعض تلك الافعال منفصل عن البعض ويحتاج ان يبتدى كل واحد منها على ما نقوله فى مسايل النظر والمعارف فبطل ما سأل عنه .

فان قيل فالسبب الذى يعلم من حاله ان مسببه — وهو قبيح — يقع عنه هل يفارق فى باب استحقاق الذم الكثير عليه السبب الذى لا نعلم ذلك من حاله ؟

قيل له كذلك يجب وهكذى فان غلب على ظنه وقوع هذا المسبب القبيح عنه فهو اعظم لذمه منه لو لم يغلب على ظنه ولسنا نريد بذلك انه كان يستحق الذم وان كان ساهياً عنه لانه ما لم يخطر له ذلك على بالٍ ولم يحصل فيه التجويز فما قالوه لا يثبت ولكن عرضنا انه مع غلبة الظن يستحقّ من الذم اكثر مما يستحقه مع فقده كما ان مع العلم يكون ذمه اكثر وان كان ضرورياً فالذم اعظم منه لو كاو مكتسباً .

ثم سأل نفسه فقال : فيجب ان يقدر على المتولّد ان كان حادثاً من جهته قبل وقوعه بوقت واحدٍ وهذا يقتضى فيما يتراخي ان لا يقدر عليه .

والاصل فيه عندنا ان المبتدا لا بدّ من قدرته عليه قبل وجوده بوقت واحد ولا يتَزيده[4]. وكذلك المتولد الذى يصاحب السبب فاما اذا تاخر عنـــه مثل النظرّ

---

[1]) ت ق : — به . — [2]) ت ى : ثبت (كذا) . — [3]) ق ى : تعالى احترامه . — [4]) ى : يزيد .

والعلم والاعتماد والحركة فانما يراد بذلك الوقت الواحد فسبيل القدرة ان تتقدم بوقتين .

واما ان كان السبب يولد امثاله فالواجب تقدمه على هذا السبب الاول بوقت واحد ثم يصح ان يعدم والمسبب يقع بعد اوقات كثيرة . وعلى هذا نقول : لو حصلً فى الارض خريق[1] فرمينا فيه حجرًا لوجب ان ينزل ابدًا اذ لا مانع وكذلك قال « ابو الهذيل » فى الحركة[2] الفلكية نحو ما قلناه وبين انه لا يجوز ان تكون حركته لاجل الهوا[3] لانه ان لم يمنع لم يوجب.

فان قيل فمتى يزول تعلق فعلنا بنا ؟

قيل له اما المبتدا فعند وجوده وكذلك المسبب الذى يصاحب السبب يزول تعلقه عند وجود سببه . وهكذى ان ولده فى الثانى . فاما القديم تعالى فالمبتدا من فعله ان صحت اعادته لم يزل تعلقه به وفى المسبب اذا تولد عن سبب لا يبقى زال تعلقه به عند وجود سببه بلا اشكال . فاما ان كان مما يبقى سببه فهو مبنى على صحة الاعادة فيه وقد مضى ذكره فى موضعه . فان قلنا بان[4] السبب باق ويقع مبتدا فاعيد فلا بدّ من ان يكون له مسبب فى حال الاعادة غير ما كان فى حال البدى هذا ان كانت تلك المسببات التى له فى حال الابتدا قد وقعت ويحتمل ان يقال : إن كانت لم تقع ولدت هذه المسببات باعيانها وفيه نظر .

فاما قول من يقول : لو جاز ان تفعلوا فى غيركم لجاز الاختراع حتى يفقد الاتّصال والماسّة . فباطل لانه فى حكم من قال : يجب ان يصح منه على وجه يستحيل بالقدرة . فاذا قالوا : فيجب ان تمنعوا الغير بالمتولّد قلنا : كذلك نقول وهذا هو احد ما يدلنا فى مسيلة التوحيد[5] على صحة ما نقوله وابطال القول بالمخلوق اذ ما يوجد فى يد احدنا لا يجوز ان يكون منعاً للضعيف لانــه لا يضاده ومن حكم المنع ان يكون ضدًا او جارياً مجراه . فهذه طريقة[6] القول فى ذلك .

---

١) ت : خرق . — ٢) ق ى : الخطبة . — ٣) ق : الهوى . — ٤) ى : ان . — ٥) ق ى : التولد . — ٦) ت : طريق .

باب على القايلين بالكسب

اعلم ان المعقول من المذاهب التى تخالف قولنا في المخلوق هو مذهب [1] «جهم» لانه لم يعلق هذا الفعل بالواحد منا على وجه الحقيقة بل جعل العبد فاعلا له على وجه المجاز واجراه مجرى اضافة الاحراق الى النار ومجرى اضافة اللون الى الملوّن واخرج الواحد منا من كونه قادرًا على الحقيقة وجعل وصفه بذلك مفيدًا لكونه حياً يصح ان يريد ويكره وقال : انما تفارق التصرفات المضافة الى العباد الالوان وغيرها من حيث انه تعالى يبتدى باللون [2] من دون امر معه ويفعل الحركة مع الارادة فيخلقهما جميعاً . وزعم انه تعالى جعل هذه الافعال علامة للثواب وجعل بعضها علامة للعقاب وحتى اجاز ان يجعل العلامة الدالة على الثواب الكفر والعلامة الدالة على العقاب الايمان وحتى يجوز ان يجعل العلامة فى ذلك الامراض والمصايب والالام والالوان . وهذا مذهب معقول الا انه يرفع كل ما يقرر فى المعقول من الامر والنهى والحمد والذم وغيرهما من الاحكام ويرفع وجوب وقوع تصرفاتنا [3] بحسب احوالنا ودواعينا ويوجب جواز خلاف ذلك وكل الوجوه المذكورة من قبل تبطل هذا المذهب [4] . ولما رات « المجبرة » تهافت هذا القول من جميع الجهات جعلوا هذا التصرف متعلقاً بنا من جهة ومن عند الله بجهة اخرى فقالوا : هو كسبٌ منا [5] خلقٌ من الله تعالى [6] . ثم افترقوا ففيهم مَن يقول ان جميع الافعال يجرى على طريقة واحدة فى كونه كسباً ما كان منها متولّدًا وما كان منها مباشرا . وهذا قول «ضرار» وهذا هو القياس لو كان الكسبُ معقولا لان طريقة الاضافة فيهما واحدة .

ألا ترى انهما سوا فى وقوعه بحسب احوالنا ودواعينا فما اوجب ان يكون المباشرُ كسباً لنا يوجب مثله فى المتولّد . ثم حدث قومٌ جعلوا حقيقة الكسب ما لا يتعدى محل القدرة فخصّوا بها المباشر دون المتولّد الذى قد يتعدّى محلها وفى هاولا من لا يصف العبد فاعلا على الحقيقة وانما بصفة بذلك مجازا . واعلم ان اعتصامهم بهذه اللفظة لا ينجيهم من الالزامات المتقدمة لو كانت هاهنا جهة معقولة فكيف فى ذلك مما لا يعقل . فان الذى يستفاد بهذه اللفظة هو وقوع الفعل على وجهٍ يجلب

---

١) ق ى : قول . — ٢) ق : اللون . — ٣) ى : تصرفنا . — ٤) ق : هذه المذاهب . — ٥) ق : ا . — ٦) ق ى : — تعالى .

فيه[1] نفع او يدفع به ضرر وليس هذا مراد القوم . فاذا كنا على طول المدة التي قد احدثوا هذه المذاهب[2] نكلمهم فنلاقيهم ونحقق عليهم فليس يتمكنون من جهة يُشار اليها سوى[3] الحدوث وتوابعه . فقد كفى ذلك فى افساده لان اقامة الدلالة على تصحيح مذهب او افساده فرع على كونه فى نفسه معقولا كما ان الكلام فى الصدق وفى الكذب فى الاخبار فرعٌ على انه خبر عما يعقل . فاما اذا لم نعقل ذلك كان[4] الكلام لغوا. وتبين صحة ما قلناه انك مهما حققت عليهم راموا تفسير ذلك بطريقة الاضافة وليس يصير الشي معقولاً بالاضافة بل ينبغي ان يكون فى نفسه معقولاً ثم نكتسب بالاضافة التخصيص .

ألا ترى انه ما لم يعقل الدار والفرس واليد والرجل[5] وغيرهما[6] لم يصح ان يقول : « دار زيد » و « فرس عمرو » الى ما شاكل ذلك . فكذلك اذا قالوا انه متعلق بنا من حيث هو كسب . ولما عقلنا كونه كسباً فكيف يصير معقولاً بهذه الطريقة ؟ ويبين هذا انهم يرومون ان يعقلونا ذلك بالقدرة والاختيار وهذا فرع على كونه معقولا فى نفسه . ثم يصح تعلق القدرة والارادة به فبطل ما قالوه . وقد قال « ابو هاشم » ان هذه الجهة لو كانت معقولة والتكليف من الامروالنهى وما يتصل بهما من الاحكام موقوف على المستفاد بقولهم : كسبٌ لوجب ان يوجد له فى كل لغة من اللغات لفظة تفيد هذه الفايدة . فان التكليف عامّ فى المكلفين ومعلوم انه لا يوجد لهذا المعنى الذى قالوه فى لغة الفرس والنبط لفظ فلو اراد منهم مريد ان ينبى عن هذا المعنى ما الذى كان يصنع ومتى عبروا عنه بالكسب فقد حملوا العرب على ان يُفيد[7] بهذا اللفظ غير ما اصطلحوا عليه والا فالذى يسيرون اليه مما لا[8] يخطر على بالهم ولم يعنوه بهذا اللفظ . وقال ايضا ان ذلك يكشف من حال من ابدع هذه اللفظة انه ما اراد الله باطلاقها . وانما لبّس على قوم من العامّة واوهمهم[9] انه مخالف «الجهم» وانما اجتزى بهذه اللفظة فقط . والا ففى التحقيق يعود المذهبان الى شي واحد لانهم توافقون « جهمًا » فى ان هذا التصرف يحدثه الله بجميع اوصافه . بل ربما زادوا عليه على ما نذكره من بعدُ . وقال ايضا : انما شبههم الرسول صلّى الله عليه وآله[10] بالمجوس من وجوه كثيرة . ولكن من جملتها انهم علقوا الاحكام التى ذكرناها بشي لا يعقل يسموه كسباً كما ان المجوس وفرق « الثنوية » سمّوا ما لاجله يقع الخير من النور والشر من الظلمة طبعاً وكلى[11] القولين فى انهما خارجان عن المعقول سوا .

---

١) ى : به ٢) ق ى: هذا المذهب . — ٣) ت : سوا . — ٤) ق ى : صار . — ٥) ق ى : الراس . — ٦) ق : — غيرهما . — ٧) ق ى : يفيدوا . — ٨) ق ى : لم . — ٩) ى : فاوهمهم . — ١٠) ق ى : — وآله . — ١١) ى : كلا .

فاما الكلام على حدودهم فهو انهم ربما قالوا ان الكسب هو ما حله مع القدرة عليه ولم يمكنهم ان يقتصروا على قولهم ما حله لانه يحله اللون وغيره ثم لما وجبت [1] اضافة امر اخر الى الحركة التي جعلوها كسباً لم يمكنهم ان يجعلوا ذلك الامر الصحة او اللون او المرض او ما اشبهها [2] لانه لا تعلق لهذه الاشيا بالفعل فاثبتوا ذلك الامر قدرة ثم لما كانت حال القدرة حال غيرها من الاعراض المتعلقة فزادوا قولهم عليه . والكلام على هذا الحد من وجوده وذلك ان الفعل لا يحل نفس الفاعل وانما يحل بعضه فقولهم ما حله مع القدرة عليه لا يصح .

وبعد فاثبات القدرة فرع على ان [3] احدنا قادر وعلى انه قدر مع جواز ان لا يقدر . وذلك ايضا فرع على كونه فاعلا لتصرفه فكيف نفسر الفعلية بالقدرة التي يتأخر العلم بها عن العلم بالفعلية ؟

وبعد فلو قدرنا صحة العلم بالقدرة من دون العلم بكونه فاعلا لكان على طرايقهم لا يستقيم اثبات القدرة لانه اذا كان تعالى هو الذي يحدث هذا الفعل بجميع احكامه واوصافه فما وجه الحاجة الى القدرة ؟ وانما يصح ذلك على مذهبنا .

وبعد فقولهم عليه يفيد ضرباً من التأثير . فنقول لهم : ما هذا التأثير أتجعلونه قدرةً على احداثه ؟ فهو معقول ورجوعٌ الى ما نقول . وان جعلتم التأثير راجعاً الى الكسب فهو تفسير الشي بنفسه .

فان قالوا : هو ما وقع باختياره في محل القدرة عليه واحترزوا بزعمهم عن المتولد لانه لا يوجد في محل القدرة عليه وان كان هذا جهلا منهم لانه قد يوجد في المتولد ما يحل محل القدرة على ما تقدم .

ولكن الكلام عليهم في لفظ الوقوع فانهم ان ارادوا بالوقوع الحدوث فهو الذي نقوله وان راموا ان يُفسّروا [4] بالكسب فقد صار الشي محدوداً بنفسه .

وبعد فان الساهي عندهم يكتسب وليس هناك اختيار .

وبعد فان نفس الاختيار كسبٌ وليس يقع ما باختيار آخر .

وبعد فان القدرة لا يستقيم اثباتها على مذهبهم والطريقة في ذلك ما تقدم .

وبعد فقولهم عليه يفيد ضرباً من التأثير لهذه القدرة فيجب ان يجوز في حركة المفلوج والمرتعش ان تكون كسباً له لوجودها ومعها الاختيار اذ لا يمتنع ان يختار وجوده او يختار وجود اللون فيه ولم صارت . والحال هذه بان تكون هي [5] موثرة في

١) ت : وجب . — ٢) ى : اشبهم . — ٣) ت : — ان . — ٤) ى : يفسروا . — ٥) ى : — هي .

الحركة اولى من الحركة ان توثر فى القدرة . فان زعموا ان الكسب معناه ما يُقارن القدرة فى الحدوث فى محلها فكل ما تقدم يعود عليه ثم يوجب عليه ان لا تكون الحركة بان تكون[١] كسباً اولى من غيرها . ألا ترى انه ليس يمتنع من وجود القدرة ان يوجد اللون والحركة الضرورية فلا بد من ان لا نقتصر[٢] على المقارنة ويزاد فى الكلام لفظة تُنبى عن ضرب من التأثير بقولهم عليه فيعود ما اوردناه عليهم .

فان قيل فقد عقلنا تفرقة بين ان تقترن[٣] بالفعل القدرة وبين ان لا تقترن[٣] فعبرنا عما يقترن بالقدرة انه كسبٌ .

قيل لهم هذه التفرقة وان عقلت فليس يقتضى ان يكون للقدرة تاثيراً ويكون لنا فى فعلها تاثير ولها بنا تعلق وانما كلامنا فيما يتعلق بنا ما جهته فان[٤] انتم فسّرتم ذلك بما قلتم فقد جعلتموها حادثة من جهة الله تعالى[٥] بجميع الاوصاف ولا تاثير لوجود القدرة معها .

فان قال انها توثر لا فى طريقة الاحداث بل توثر فى حكم من الاحكام كتاثير الارادة فى كون الكلام خبراً .

قيل له انا قد عقلنا التفرقة بين ان يكون خبراً وبين ان لا يكون كذلك فامكن والحال هذه ان نجعل هذا التاثير للارادة[٦] وان كان عند التحقيق انما يوثر كونه مريداً وكلامنا هاهنا فى الجهة التى علقوها بنا . فلا بدّ من ان نعقل اولا ثم نطلب الموثر والمخصص كما انا عقلنا احكام الفعل ثم علقناه بالعلم او بكون الفاعل عالماً فبطل ما قالوه .

ثم سأل نفسه فقال : انتم تجعلون حد المباشر ما يحل محل القدرة عليه فهلا اجزتم لنا مثل ذلك فى حد الكسب ؟

والجواب ان هذا الحد ليس بمستقيم على ما تقدم ذكره . وان كنا لو اخطانا فى هذا التحديد ما صار هذا عُذْراً لهم على انا لو صحّحنا هذا الحد لم يُشبه ما قالوه لانا قلنا : ذلك بعد ان اضفنا حدوث الفعل الى احدنا ثم عرفنا انه قد يحدثه فى محل القدرة وقد يحدثه فى غير محل القدرة فعبرنا عن احد الامرين بانه مباشرٌ وعن الاخر بانه متولّد وكل ذلك بعد ان عقلنا كيفية الفعل وتعلقه بفاعله بوقوعه بحسب افعاله . والقوم يُعَدّ فى اثبات الجهة التى منها يتعلق الفعل بفاعله فيجب ان يعقلونا ذلك ثم تتاتى الاضافة والتقسيم . وهذا فرقٌ واضح .

١) ى : — بان تكون . — ٢) ق : يقتصروا . — ٣) ى : تقترن . — ٤) ق ى : فاذا . — ٥) ى : — تعالى . — ٦) ق : في الارادة .

ثم بين انه اذا لم يكن الكسب معقولاً فقولهم فاسد . وان كنا لو سلمنا لهم ما ارادوه لم يمنع ذلك من فساد مذهبهم لانا نقول: ان عندكم ان جهة الكسب لا يصح انفكاكها من جهة الحدوث فغير جايز ان يحدث الله تعالى هذا الفعل وهذه القدرة الا والفعل كسب لا محالة . فقد صار فى حكم المحمول الملجا الى هذا الفعل فيسقط ذمه ومدحه ويجرى مجرى المرمى من شاهق وانما كان يبقى للاختيار موضع لو كان مع حدوث القدرة يجوز ان يكتسب ويجوز ان لا يكتسب . فاما اذا وجب ذلك فلو قدر كونه كسباً لكان ما اوردناه لازماً لهم وصار ذلك بمنزلة ان نعلم ان الله تعالى يحدث عند فعلنا فعلاً آخر لا محالة لان وجوب حصوله يخرجه عن ان يتعلق بنا او يكون جهة للذم والمدح .

وبين ايضا انه لو صح انفكاك احدى الجهتين عن الاخرى لكان مذهبهم باطلاً ايضا وذلك لانه اذا كانت جهة الحدوث اقوى من جهة الكسب فلو كان احدنا يستحق الذم على الكسب للزم[1] مثله فى القديم تعالى[2] او ان لم يجب فيه وقد احدثه وهذه الجهة اقوى من الجهة التى تعلقت بنا ان نستحق الذم فكذلك فى الواحد منا .

ثم اورد رحمه الله للقوم شُبُهاً مبتداةً .

فمنها قولهم ان من حق الفاعل ان يكون مخالفاً لفعله فلو كان العبد مع انه محدَث يصح منه الاحداث للزم ان يكون الفعل مجانساً لفاعله فيجب ان يكون الحدوث حاصلاً من جهة القديم لتثبت المخالفة بين الفعل والفاعل . وهذه شبهة ركيكة لانهم بنوها على ان بالحدوث يقع التماثل والاختلاف وهذا ظاهر السقوط . فليس يجب لو كان الفعل محدثاً ان يكون صادراً عن قديم دون محدث وانما يجب الاختلاف فى صفة راجعة الى ذاته وان لم يكن وجوب ذلك لكونه فاعلاً . ولهذا كان تعالى مخالفاً لم يزل ولا فعل معه . ولولا صحة ما قلناه لم يجز فينا ان نوصَف بالوجود كما وُصف القديمُ به ولا بان احدنا قادر حي فاعل كما صح مثله فى القديم . وكان لا يجوز ان يكون فعلنا موجوداً اذ كنا موجودين ولا معلوما كما انا معلومون ولزوم ذلك ظاهر .

ومنها قولهم : لو كنتم المحدثين لافعالكم لصح ان تاتوا ثانياً بمثل ما اثبتموه[3] اولا بحيث لا يغادره شي . فاذا تعذر ذلك عليكم عرفنا ان المحدث لهذه الكتابة

---

١) ق : لوجب . — ٢) ق ى : — تعالى . — ٣) ق ى : اتيتموه .

وما شاكلها هو القديم تعالى[١] الذى يصح منه ان يفعل فى الثانى على حد ما فعل فى الاول . قالوا : انما صح من الله تعالى ان يفعل مثل ما وجد من جهته اولا لكونه محدثاً فيجب مثله فينا لو كنا محدثين . وهذه الشبهة بناها القوم على ان الفعلية مفتقرة الى العلم بتفاصيل ما يفعله الفاعل . وليس الامر كذلك فانه قد يصح الفعل من النايم والساهى والغافل ولا علم اصلا . وعلى ذلك جعلنا المتولّد واقعاً منه من دون علم به . واذا كان هذا صحيحاً فكذلك يجوز ان يفعل وهو عالم به على وجه الجملة دون التفصيل واحدهما كالاخر فى صحة ايقاع الكتابة حتى لا يقول قايل : فعندكم ان المحكم لا يقع الا من عالم وان كان القوم ليس يفصلون فى اخراج العبد عن كونه محدثاً بين ان يكون ذلك من باب الافعال المحكمة وبين ان يكون من غير هذا الضرب . فاذا تقررتْ هذه الجملة قلنا لهم : إنّ الكاتب منا غير عالم بتفاصيل اشكال الحروف وانما يعرفها على الجملة فلهذا يتعذر عليه فى الثانى على مطابقة ما اتى به فى الاول حتى لو خصّ بمزيد علم لصح منه ذلك وعلى هذه الطريقة يصح[٢] فى الناس من يتاتى منه التزوير على حظ الغير . وقد كان « قاضى القضاة » يحكى[٣] عن بعض اصحابنا انه كان يكتب المصاحف على حد يصعب تمييز بعضها من بعض فكان الصاحب يقول : يصلح ان يبطل شبهة « المجبرة » بذلك . وجملته ان تعذره عليه هو للعلة التى بيناها لا لانه لم يكن محدثاً له فى الاول ولاجل هذا يصح منه ان يوجد ثانياً مثل ما اوجده[٤] اولاً فيما هو خارج من الافعال المرتبة المحكمة وانما يكون من جملة اجناس الافعال التى يكفى فيها كون القادر قادرًا نحو التحرك[٥] او[٦] الاشارة او الارادة وما اشبهها . ولسنا نقول ان القديم تعالى[٧] انما صح منه ذلك ثانياً لصحته اولا . بل لانه عالم لنفسه فيعلم كل معلوم مفصلا على ان هذه الطريقة اذا لم يبطل عندهم القول بالكسب فكذلك لا يبطل عندنا القول بالاحداث ولا بدّ لنا جميعاً من الرجوع الى الوجه الذى يدل على ان تصرف العبد متعلق به من حيث وقع بدواعيه دون اعتبار الفعل فى الثانى لانه قد حصل فى الاول ما هو دلالة كونه محدثاً لتصرفه فتعذر مثله عليه فى الثانى يجب ان لا يخرجه عما قامت على صحته الدلالة وهذا بين .

ومنها قولهم : ان احدنا لو كان محدثاً للفعل لصح منه ان يفعل المولم من افعاله ملذّا والملذ من افعاله مولماً كما يصح مثله فى الله تعالى . وهذا ظاهر السقوط لانه ليس يصير الفعل مولماً او ملذّا لما يرجع الى جنسه وانما يصير كذلك لمقارنة الشهوة

١) ق : — تعالى . — ٢) ق ى : يقع . — ٣) ق : حكى . — ٤) ق ى : اوجد . — ٥) ق ى : التحريك . — ٦) ق ى : و . — ٧) ق ى : — تعالى .

لاحدهما ومقارنة النفار للاخر . فلما قدر القديم تعالى[١] على خلق الشهوة والنفار صح منه ان يجعل ما يُولم تارةً ملذاً اخرى مولما[٢] ولم يصح مثله فى الواحد منا وهذا لا يدل على انه لا يجوز ان يكون محدثاً لتصرفه وفى القديم جل وعز انما يجعل قدرته على احداث الشهوة والنفار فقط . لا ان يجعل المولم ملذاً والملذ مولعاً . ألا ترى انه من المحال ان يكون ملتذاً بالشي مع ادراكه له ونفاره عنه او يجعله متالماً مع ادراكه والشهوة لان ذلك من الاحكام التي يجب عند الصحة والذى يتعلق بالقادر غير ذلك . فلو اراد تعالى ان لا يجعله ملتذاً مع ما قلناه او يجعله متالما مع ما وصفنا[٣] لما صح ذلك فلين كان هذا دلالة على ان العبد ليس بمحدث لنجوزنّ مثله فى القديم تعالى[٤] .

ومنها قولهم[٥] ان الحركة الضرورية هي من جهة الله تعالى ولا وجه لتعلقها به الا حدوثها فهذا المعنى قايم فى الحركة الاختيارية فيجب ان تكون حادثة من جهته ايضا . وربما قالوا : اذا استويا فى كونهما مخلوقين فيجب ان يكون تعالى خالقهما . وربما قالوا : اذا كانت الحركة من فعلنا دلالة على الله تعالى فيجب ان هو الدال على نفسه بها ولن يكون كذلك الا وهي من خلقه واحداثه .

والجواب ان نقول ان حاجة الحركة عند الحدوث انما هي الى محدث غير معين[٦] . وانما يثبت التعيين اذا لم تصح اضافتها الى احدنا فيضاف الى الله تعالى وان اردنا اضافتها الينا اعتبرنا بوقوعها بحسب قصودنا واحوالنا فبطل قولهم ان حدوثها هو الذى دلنا على انه تعالى محدثها وصار فى بابه بمنزلة تعليق كونه متحركاً بحركة متعينة انه يفتقر الى غير ما يفتقر اليه تعليقه بحركة ما . فكذلك الحال فى اضافة الفعل الى الفاعل جملةً او تعييناً .

واما تسمية افعالنا بانها مخلوقة فغير جايزة على الاطلاق وقد منع السمع من اطلاق لفظ الخالق فى العبد وان كان من حيث اللغة لا تمتنع تسميته بذلك . وليس يمتنع ان يكون محدثاً ولا يسمى بهذا الاسم اذ الممتنع ان يخرج عن حقيقة الفعلية والحدوث فاما ان يخرج عن باب الخلق فغير ممتنع .

فاما القول بان افعالنا ادلة على الله تعالى فانا متى اجرينا هذا الوصف اردنا به دلالتها عليه بواسطة وهي ان تفتقر هذه الافعال الى وجود قدر هي من عنده جل وعز . وربما يجرى هذا الوصف ويريد به انه لولا حدوث افعالنا من جهتنا لم

---

١) ق ى : – تعالى . – ٢) ق ى : تارة ملذاً اخرى . – ٣) ق ى : وصفناه . – ٤) ق : – تعالى . – ٥) ت : – قولهم . – ٦) ق : الى غير محدث معين .

يصح منا ان نعرف فى الاجسام وغيرها تعلقها بالله تعالى فمن هذه الجهة يصح ان تكون دلالة عليه .

ومنها ما اوردته « التنوية » على « ضرار » فاعتقد الجبر لمكانها وعليه بنى حفص القرد كناية وهي شبهة ضعيفة فى الحقيقة لانهم قالوا « لضرار » : لو كان القردة والخنازير وما اشبهها من خلقه تعالى لكان فى فعل العباد امر من الامور هو خير من فعل الله[1] وهو الايمان . ولعلهم انما قصدوا بذلك ان تضاف هذه الموذيات الى الشيطان على طرايقهم فتوصلوا الى ايراد هذا عليه فدعاه جهله بجواب هذا الى ان قال : بل الايمان ايضا من خلقه تعالى وبعض افعاله افضل من بعض او خير من بعض . وهذه جهالة ظاهرة لان قولنا في الشي انه خير ليس هو[2] مما يجري القول فيه على الاطلاق لان الغرض به انه انفع وقد يكون فعل الانسان بنفسه انفع له من فعل غيره به او من فعل غيره اذا لم يتصل به فايمان زيد اذا كان مما يستحق به الثواب خير له من القردة والخنازير لا محالة وخير له من ايمان الرسول عليه السلام لانه لا يستحق الثواب بايمان غيره والنفع بالقردة والخنازير عام لساير المكلفين من جهة الاعتبار وغيره وهذا الايمان يختص المؤمن بالانتفاع به . فكيف يصح هذا القياس وما وجه التشبيه بين الامرين[3] وليس يقتضى اذا كان فعل العبد انفع له من فعل الله ان يؤدى الى نقص فيه . ألا ترى ان زيداً كان[4] قد ينفعه الرسول عليه السلام بدرهم واحد وينفعه واحد من العامة بالف درهم فيكون هذا انفع له ولا يودى الى نقص فى حال الرسول عليه السلام[5] . فكذلك الحال فى مسيلتنا وعلى انه يقال لهم : فيجب ان يكون اكتساب العبد خيراً من احداث الله للقردة والخنازير والانجاس فان ارتكبوا ذلك فقد دخلوا فيما عابوا وان قالوا ان هذه الطريقة لا يتاتى ذكرها بين اكتساب الايمان واحداث القردة من حيث كان اكتسابه انفع له . قلنا لهم مثل ذلك فى مسيلتنا .

ومنها قولهم : لو كان العبد هو المحدث لافعاله المدبر لها لكان مثلا لله تعالى ومشاركاً له وهذا يقتضى التمانع . وهذه جهالة عظيمة لان بالفعلية والاحداث لا يقع تماثل وتشابه وانما نفعان بصفات الذوات فالواحد منا اذا فارقه تعالى فى صفة الذات لم يجب التشابه والتشارك ولولا ذلك لصح ان تكون المشابهة قايمة بكونه موجوداً وكوننا موجودين . وكذلك فى باقى الصفات فاذا امتنع ذلك فليس الا لان العدم

---

١) ت : فعله . — ٢) ت : — هو . — ٣) ت : — بين الامرين . — ٤) ق ى : — كان . — ٥) ق ى : — عليه السلام .

جايز علينا وكذلك ما يخالف الحيوة والقدرة والعلم . واذا صح هذا وكان المعلوم ان في تدبيرنا خللا وهذا مُنْفى عنه تعالى[١] . فكيف يجب تشابه التدبيرين وابعد من هذا تصور وقوع الممانعة مع انه تعالى يقدر على ما لا حصر له واحدنا محصور المقدور .

ومنها قولهم انه قد حصل الاتفاق على انه تعالى مالك لكل شي وافعالنا داخلة في هذه الجملة . واذا كان مالكاً لها وجب قدرته عليها فاذا وجدت تكوّن فعلا له وخلقاً من جهته . وهذه شبهة مبنيّة على عبارة ولا يصح اثبات المعاني بالعبارات ولو انا منعنا من اطلاق هذا الوصف لسقطت شبهتهم على انا اذا اجرينا هذا الوصف فمن حكم المالك للشي ان يقدر على ضرب من التصرف فيه ولا يجب عموم التصرف ولهذا صح في الله تعالى ان يكون أملك لما يملكه وان كان وجه المُلك الذى يضاف الينا بالبيع وغيره مما لا يتاتى فيه جل وعز ولكن لما كان لولا فعله ما ملكنا جاز اجرا هذا الوصف . فكذلك الحال في افعالنا لانه تعالى اذا قدر على ان يخلّى بيننا وبين الفعل وقدر على منعنا وقدر على اعدامه بعد وجوده فقد صار في الحكم كانه اقدر عليه منا وانما تعذر ان يوصف بايجاده فقط . وليس كل من وُصف بمُلك شي هو[٢] القادر على ايجاده لولا ذلك لما جاز ان يُوصف احدنا بانه يملك الدار والعبد والفرس وغيرها[٣] ولولا هذا لما ساغ ان يوصف على طريقتهم بانه يملك افعالنا وان كان لا يقدر على اكتسابها ونحن نقدر عليه .

ومنها قولهم : انه تعالى اذا كان هو الذى اقدرَنا على الفعل وجب ان يكون هو عليه اقدر كما اذا اعلمنا امرًا من الامور كان به اعلم واذا وجبت[٤] قدرته على ذلك فينبغي عند وجوده ان يكون خلقاً له . وربما قالوا : كيف يصح — وهو قادر لنفسه — ان يكون في المقدور ما لا يقدر عليه ولو جاز ذلك لجاز مثله في المعلومات مع انه عالم لنفسه .

واعلم ان في ذلك ضرباً من القياس على صور المسايل دون عللها وعلى هذا يلزم اذا شهّا الينا امرًا من الامور ان يكون هو[٥] مشتهياً له بل اشد شهوة . وكذلك اذا حركنا او سكننا . فاذا قالوا : ان هذه الصفة مستحيلة عليه فكذلك يستحيل عندنا ان يقدر على عين مقدورات العباد . واذا كان هذا حال ما اوردوه فلا بدّ من اعتبار صحة الصفة لتجوز ان تجب له عز وجل وهذه حال المعلومات ولولا صحة

---

١) ق : —تعالى . — ٢) ق ى : فهو . — ٣) ى : غيرهما . — ٤) ت ى : وجب (كذا) . — ٥) ت ق : — هو .

قلناه يلزم اذا كان عندهم انه يقدر على ان يقدرنا على الكسب ان يقدر ايضا على ان نكتسب .

ومما يقولون[1] انه لو كان العبد محدثاً لتصرفه لصح منه ان يُعيد نفس ما احدثه او لا كما انه لما كان القديم تعالى[2] محدثاً لافعاله صح منه ان يعيدها . وهذا خطا منهم لانه اذا ثبت كونه محدثاً لفعلة اولاً[3] بالدلالة التي تقدمت فتعذر اعادتُهُ[4] لفعله لا يقدح في احداثه . يبين هذا ان الاعادة فرع على الاحداث المبتدا فلو استدل بتعذر الاحداث على تعذر الاعادة لكان اقرب من الاستدلال بتعذر الاعادة على تعذر الاحداث . ولم يقل ان كل من قدر على احداث الشي في حال فيجب ان يكون قادراً[5] على احداثه[6] في كل حال ولا اذا قدر على احداثه على وجه قدر[7] احداثه على[8] كل وجه ولا اذا كان كذلك في وقت وجب في كل وقت . ألا ترى انه قد يتمكن من القيام في وقت ويتعذر لمنع ان يقوم في وقت آخر فمن اين لهم صحة ما ادعوه ولم يثبت ان القديم انما صحت منه الاعادة لانه صح منه الابتدا ؟ بل انما صح ان يعيدَ افعاله لعلة اخرى وهي غير موجودة في العباد . يبين هذا انه قد يصح منه[9] ان يبتدى باحداث ما تعتذر اعادته كنحو ما لا يبقى وكنحو المتولّدات ولولا ان الدلالة قد دلت على ان افعالنا لا تصح اعادتها لسوينا بين الحالين ولكن افعالنا ما لا يبقى منها لا يصح ان يُعاد لانـــه يودى الى صحة البقا عليه وما يبقى فالقول بصحة اعادته يودى الى بطلان حكم القدرة في تعلقها بمقدورها على ما ذكرنا في موضعه . وقد حكى « ابو القسم البلخي» عن قوم « اهل العدل » جواز الاعادة على مقدورات القدر . وهذا غلط ظاهر . وذهب قوم من « المجبرة » الى ان ما لا يبقى ايضا تجوز اعادته وهذا يلحقه ثبات ما يبقى وهذا كله مستقصياً في باب الاعادة .

ومما قالوه انا اتفقنا على ان الايمان من عند الله وانه مشكور محمودٌ عليه وقد ثبت ان الفاعل اذا لم يفعل الشي لم يجز شكره عليه وايضا فكل خير بنا فمن عند الله عز وجل باتفاق ولا شي انفع من الايمان ولا نعمة اعظم منه وقال تعالى : « وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللهِ »[10] .

وجواب « شيوخنا » فيه على احد طريقين . فاما ان يقال : انا نشكره على

---

١) ى : يقولونه . — ٢) ق ى : — تعالى . — ٣) ق : — اولا — ٤) ق : احداثه . — ٥) ق ى : ان يقدر . — ٦) ق : اعادته . — ٧) ق : ان يقدر . — ٨) ت ى : — احداثه على . — ٩) ت ق : — منه . — ١٠) سورة النحل ١٦ اية ٥٥ .

الايمان من حيث نلناه بالطافه وتيسيره وقد يصح الاضافة على هذا السبيل كما ان احدنا اذا اعطى غيره دراهم فاشترى بها طعاماً جاز ان يضاف الطعام اليه من حيث كان الوصول اليه بسبب من جهته. وهذه طريقة معروفة فى الشاهد فى الوالد وولده وفى غيرهما. وهذا جواب المتقدمين من «شيوخنا» حيث استشنعوا[١] ان يقولوا: ليس الايمان من قبل الله ولا نشركه عليه ولا نحمده. فاما «ابو معن ثمامة» فانه قال: بل الله يحمدنا على الايمان ونحن نحمده على مقدماته وعلى هدايته والطافه. وعند ذلك قال «ابو سهل بشر بن المعتمر» شنعت فسهلت فعُدّ ذلك شناعة.

ومما يقولونه انه لو كان العبد محدثا لتصرفه لصح منه ان يتصرف فى ذلك بجميع الوجوه فيجعل الايمان كفرًا والحسن قبيحاً والكباير صغاير. وربما قالوا: كان يصح[٢] ان يجعل الحركة سكوناً والسكون حركةً. وزعموا ان هذه صفات تتجدد للفعل فلو كان الحدوث متعلقاً بنا ليجرى مجراه هذا الصفات الاخر. وقد عرفنا خلافه وهذه جهالة لانه انما يصح ان يضاف الى الفاعل ما يصح ان توثر فيه حاله. وليس يكون ذلك الا ما يجوز ان يحصل وان لا يحصل. فاما ما كان من باب الواجبات فكيف تضاف الى الفاعلين؟ ولولا صحة هذه الطريقة لخرجت هذه الذوات من ان تكون حادثة بالله تعالى لانه لا يجوز ان يجعل الكفر ايماناً والايمان كفرًا. وكذلك كل ما اوردوه علينا فان قدح ذلك فى كون العبد مختارًا محدثاً فيجب ان يقدح فى كونه تعالى بهذه الصفة وكان القوم ظنوا ان الاحكام كلها يصح ان تجرى مجرًى[٣] واحدا. وراعوا التجدد من دون اعتبار الجواز والوجوب. وقد قال «ابو على»: ان هذه الشبهة وما شاكلها ينقلب على القوم فى الكسب. فيقال لهم: لو كنا مكتسبين لصح ان نجعل الكفر ايماناً والايمان كفرًا. ثم كذلك حتى قال: لا شي يورده القوم الا وهو عايد عليهم فى الكسب. ويقل هذا الجنس فى كلام «ابى هاشم» لانه يرى ان الواجب هو ايراد ما يقدح فى اصل الشبهة وما يثبت عليه دون المعارضة فانها انما تكون زيادة فى الكشف والايضاح وتانيسا للمتعلم وبيانا للخصم ان ما اعتمده مما لا يمكنه الثبات عليه.

فاما استدلالهم بايات من القران فلا يصح لان العبد لو لم يكن يحدث فعله لما صح ان يثبت الصانع فاستدلالهم بذلك استدلال يفرع الشي على اصله[٤] ولو سلم لهم اثبات الصانع لم تثبت لهم[٥] حكمته ليصح الاستدلال بخطابه تعالى[٦] الا

---

١) ى : استبشعوا. — ٢) ى : وان يصح. — ٣) ت : مجرا (كذا). — ٤) ق : اصلها. — ٥) ق : — لهم. — ٦) ق ى : — تعالى.

مع القول بانه تعالى لا يختار شيا من القبايح وعلى ما يقولونه لا امان من ان يكون كلامُه كذباً وباطلاً وكل ذلك مذكور فى موضعه . وعلى كل حال فلو امكن معرفة ذلك لكان الرجوع الى ما تقرر فى العقل وتاويل الايات على موافقته اولى لان ادلة العقول تعيدهُ عن الاحتمال والالفاظ معرضةٌ لذلك من حيث تدخلها الحقيقة والمجاز .

وقد ذكر فى الكتاب تعقلهم[1] بقوله تعالى : « خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ »[2] وجملةً على ان العرض به التقدير الذى يشيع فى جميع الافعال بالكتابة والدلالة والبيان او ان[3] يكون العرض ما بعد فى النعم ويكون ذكره للفظ الكل على طريقة[4] المبالغة . وذكر قوله : « واللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ »[5] وبين انه لا يليق ذلك مع وروده مورد الذم الا على ان يريد بالعمل المعمول فيه وهو المنحوت الذى يرجع به الى نفس الخشب والا فالقوم كانوا لا يعبدون افعالهم التى هي النحت والعُرف ظاهر في اطلاق العمل على المعمول فيه كقولهم هذا من عمل الصايغ والنجار و[6] يراد ان عمله فيه وتقضى الايات التى يتعلقون بها وما يورد عليهم ايضا يطول .

---

١) ت ى : تعلقهم . — ٢) سورة الانعام ٦ اية ١٠٢ . — ٣) ق : — ان . — ٤) ق ى : طريق . — ٥) سورة الصافات ٣٧ اية ٩٤ . — ٦) ى : او .

بابٌ في القضا والقدر وما يوردون

وما يورد عليهم الكلام أولاً في معنى اللفظتين

والذى تستعملان عليه . ثم يقول : فهل يقال ان الكل بقضا الله ام لا ؟ والقضا مستعمل على وجوه احدها الفعل واتمامه .والفراغ منه وعلى هذا قال تعالى : « فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فى يَوْمَيْنِ »[2] وقد يكون بمعنى الالزام كقوله تعالى[3] : « وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ »[4] . ويستعمل بمعنى الاخبار والاعلام كقوله تعالى[3] : « وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ »[5] .

والقدر يستعمل على طريقة الفعلية كقوله عز وجل[6] : وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا»[7]. وبمعنى الاخبار كقوله : « إِلَّا امْرَأَتَهُ قَدَّرْنَا »[8] هنا وتفاصيله وما يتصل به مذكور فى موضعه . فلا تصح اضافة جميع الافعال الى انها[9] بقضا الله لاتهامه انه فعلها ولكن بفضل فان أريد به[10] الاعلام والاخبار فصحيح وان اريد به الالزام فانما يصح فى البعض دون البعض وان اريد به[10] الخلق فلن يصح فى شى من افعال العباد . وكذلك[11] الحال فى القدرة . وانما يقال فيما خلقه تعالى وفعله ولا يختص ذلك بالافعال التى تتعدى دون ما تختص نفس الفاعل فلهذا يصح ان يقال فى جميع خلقه وفعله تعالى انه قضاه .

واورد فى الكتاب حديث « الاصبَع بن نباتة » ان شيخا قام الى « علي» عليه السلام يوم « صفين ». ثم بين فى الكتاب وجوب الرضى بقضا الله وان ذلك مصروف الى ما يخلقه ويفعله . فلو كان الجوز وما شاكله من خلقه لوجب الرضى به والاجماع يبطل ذلك . وذكر الاخبار الواردة فى وجوب الرضى بالقضا وذكر انه قد يصح

---

١) ت ى : — ما . — ٢) سورة فصلت ٤١ اية ١١ . — ٣) ى : — تعالى . — ٤) سورة الاسراء ١٧ اية ٢٤ . — ٥) سورة الاسراء ١٧ اية ٤ . — ٦) ق ى : — عز وجل . — ٧) سورة فصلت ٤١ اية ٩ . — ٨) سورة الحجر ١٥ اية ٦٠ ؛ ق ى : — ها . — ٩) ت ى : انه . — ١٠) ت : — به . — ١١) ق ى : وكذى .

ان يقال : انه تعالى يخلق الخير والشر اذا اريد بالشر الضرر فقط . فان اريد به ما يقتضيه ظاهر اللفظ من الضرر القبيح فلن تصح اضافته اليه ولا يصح بدلا من ذلك ان يقال : يخلق الفساد لانه قياس على المجاز وان كنا نقول : عند اقترانه بالزرع [1] يصح اطلاق لفظ الفساد فيه ويراد به ما يلحق من الافات . فامـــا انه ينفع ويضُر فجايز اطلاقه لان الضرر لا ينبى عن القبح وجميع ذلك كلام فى العبارات .

---

١) ق : بالزروع .

باب ذكر من القدرية

لما ورد الخبر عن النبي صلّى الله عليه وآله[1] بذم «القدرية» ولعنهم وكان مذهب المخالفين مذموماً فاسداً لقيام الدلالة على بطلان قولهم بالمخلوق وجب صرف هذا الوصف اليهم .

وبعدُ فانهم يثبتون الامور التي يقع الخلاف فيها انها بِقَدَرِ الله فيجب ان يكونوا احق بهذا الاسم ممن ينفيه . ولانهم يلهجون بذكر القدر[2] في كل الحوادث ولان المضاهاة بينهم وبين «المجوس» ثابتة من وجوه كثيرة . ذكر بعضها في الكتاب وهي وجوه معروفة . وما رويناهُ عن «على بن ابى طالب» عليه السلام يدل على انهم «القدرية» . فاما المروى عن «حذيفة» ان النبي صلّى الله عليه وآله[3] قال لكل امة مجوس ومجوس هذه الامة الذين يقولون : لا قدر . فليس فيه انهم «القدرية» فالجمع بين الخبرين يصح ويصح ايضا ان يتصرف ذلك اليهم فيكون الغرض ان «القدرية» الذين ينفون القدر عنا .

فان قيل[4] فانتم تنفون القدر عن الله تعالى[5] في ذلك .

قلنا انما نجعلكم قدرته للخبر الاول وانما تناول هذا الخبر[6] على موافقة الاول[7]. فاما تسمية الخوارج محكمة فليس من النفي بل من الاثبات لان قولهم : لا حكم الا لله هو اثبات وان كان لفظهُ لفظ النفي كقوله : «لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ»[8] . وقد روى عن «حذيفة» ان النبي صلّى عليه فسر «القدرية» بانهم الذين يقولون : قدر الله عليهم المعاصي ثم عاقبهم عليها ولعنهم كما لعن «المرجية»[9] الذين يقولون : الايمان قول بلا عمل وان في اخر الزمان قوماً يعملون المعاصي ثم يقولون : قدرها الله علينا الزاد عليهم يوميذ كالشاهر سيفه في سبيل الله وهذا من طريق جايز . وعن «الحسن»[10] ان الله تعالى[11] بعث محمداً والعرب وقدرته مجبرة يحملون ذنوبهم على الله ومصداقُهُ في قوله : «وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَٱللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا»[12].

---

١) ق ى : — وآله . — ٢) ق : القدرة . — ٣) ق ى : — وآله . — ٤) ق : قال : — ٥) ق ى : — تعالى . — ٦) ت ى :— الخير . — ٧) ى : الخير الاول . — ٨) سورة الصافات ٣٧ اية ٣٤ . — ٩) المرجئة الذين يؤخرون العمل عن النية والعقد . — ١٠) هو الحسن بن ابي الحسن البصري توفي سنة ١١٠ هـ—٧٢٨ م . — ١١) ق : — تعالى . — ١٢) سورة الاعراف ٧ اية ٢٧ .

فان قيل فالجبر عندكم حدث فى ايام معاوية فى الاسلام . فكيف يصح هذه الاخبار ؟

قيل له لا مانع ان يُخبِّر النبى صلّى الله عليه وآله[1] عنهم قبل وجودهم ويجوز ان يكونوا فى اول الاسلام موجودين ثم ينقطعون ويعودون من بعد .

فان قيل ففي اول الاسلام كان يستفاد « بالقدري » قول من يقول : لا يعلم الله الشي حتى يكون .

قيل له شابه هولآ من تقدم لانهم جعلوا الحتم مصروفاً الى العلم . ثم حدث قوم جعلوا ذلك فى الارادة وفى الخلق فاوجبوا وقوع هذه الاشيا . واتّفق الكل فى ايجابهم ان لا اختيار للعبد وان ما يعلم الله[2] يكون لا محالة .

فاما اضافة الحسنات الى الله والفصل بينها وبين السيئات فظاهر . وبين بطلان قولهم انه خلق الصور القبيحة وخلق ذات الشيطان وهو موجب للشر وانه لا تلزم اضافة القبيح اليه تعالى من حيث خلق القدرة والالات لانه ليس فى ذلك ايجاب . وبين انا انما تسمينا بالعدل والتوحيد[3] لانا اثبتناه تعالى واحداً عدلاً وان التسمية فى الاعتزال مدح بالايات التى فى القرآن وان السبب فى التسمية بهذا الاسم هو[4] اعتزال[5] عمر وخلفه « الحسن » لوحشة لحقته من قتادة فقال قتادة اصبح عمرو معتزلياً . وقد قيل لما كثر الخوارج والمرجية وانتصب « واصل »[6] لكالمتهم فى الاسما والاحكام سمّى معتزليا . وحكي ما ذكره[7] « ابن ترداد » عن « سفين الثوري »[8] انه امر اصحابه يتسموا بهذا الاسم لما سمع من خبر عن النبى صلّى الله عليه وآله[9] يتضمن مدحهم فقيل له : قد سبقك به[10] اصحاب « واصل ». فاما القول بانا من « اهل السنة والجماعة » فمتى لم يوهم التشبيه والجبر على ما جرت به عادة القوم فى التسمى بذلك فهو جايز والا وجد تجنبه . ثم بين كيفية اخذ « واصل » هذا المذهب عن « محمد بن الحنيفة »[11] وابنه وانه ليس بحادث كما ظنوه . وان قولهم ان الكلام منهى عنه طريقة المقلدة وان الله تعالى قد امر بالجدال والمرأ الظاهر وما قد ورد النهى عنه فهو فى الباطل . والذى يروونه من ان القدر سرّ الله فلا يفتشوا

---

١) ى : — وآله . — ٢) ت : — الله . — ٣) ق ى : بالتوحيد والعدل . — ٤) « الاسم هو » في حامش ت . — ٥) ت : الاعتزال . — ٦) هو ابو هذيفة واصل بن عطا وهو أخذ الاعتزال عن الحسن البصري وتوفي سنة ٧٤٨ م—١٣١ ﻫ . — ٧) ى : ذكرناه . — ٨) الامام سفيان الثورى توفي سنة ١٦١ ﻫ — ٧٧٧ م وذكره المرتضى في كتاب المنية والامل ص ٢ — ٣ . — ٩) ق ى : — وآله . — ١٠) ق : — به . — ١١) محمد بن الحنيفة هو الذي ربي واصلا بن عطا وعلمه .

عنه مما لا يصح فان السر على الله تعالى[١] محال . ثم قد فتش القوم عنه فما وجه العتب علينا به وقد بسط القول فى ذلك وهذه جملة ما اورده . تم الكتاب وهو الجز الاول من كتاب المحيط[٢] .

والحمد لله رب العالمين وصلواته على سيدنا محمد النبى وآله وسلامهُ . يتلوه ان شا الله الكلام فى الاستطاعة . وهو اول الكلام فى الجز الثانى من كتاب المحيط . فرغ من نساختته العبد الفقير الى رحمة ربه محمد على بن يوسف البطلمى المستغفر لجميع ذنبه . وكان الفراغ من نساختته يوم السبت وهو اليوم الثالث عشر من شهر جمادى الاخرى سنة احدى وتسعين وستماية . غفر الله لمالكه وكاتبه ولم قرا فيه ونفع به جميع المسلمين اجمعين . وصلّى الله على محمد وآله الطيبين الاطهار[٣] .

١) ق ى : — تعالى . — ٢) ق ى : — تم الكتاب .... المحيط . — ٣) ق ى : — والحمد لله .... الاطهار .

والذي موجود في ق هو : تم الجز التاسع من كتاب المحيط بالتكليف بعون الله ومنه وبتمامه . تم الكتاب من انعم الله بفضل الله برحمته ومعونته تعالى ويتم ان شا الله تعالى الكلام في الاستطاعة وهو الله العليم سنة ٦٨٣ وكان زبره يوم الخميس التامن عشر من شهر رمضان المعظم سنة ثلاث وثمانين وستمياة بخط العبد الفقير الي الله العلى القدير علي بن عبد الله بن عطية النجراني غفل الله عنه والهمه رشده وفهمهوا لجميع المسلمين وصلى الله على محمد النبي وآله عدد ذكره ذاكرون وغفل عن ذكره الغافلون .

والذي موجود في ى : يتلوه ان شا الله الكلام في الاستطاعة . والحمد لله وحده وصلواته على رسوله سيدنا محمد النبي وعبد الله سلم تسليما .

فهرس الكتاب

الجزء الاول من كتاب المجموع في المحيط بالتكليف

السفر الاول من المجموع

صفحة

مقدمة . . . . [١]

[في التكليف]

باب في جمل التكليف ١
باب في جملة ما كلف من العلوم ٥
باب في ذكر اقسام ما كلفنا من العلوم ٩
باب في ذكر ترتيب هذه العلوم ١١
باب في بيان ما يجب ان يتفق في التكليف وما يجوز ان يختلف ١٤
باب فيما يلزم المكلف اولا ١٧
باب في بيان الغرض والقصد بالنظر والاستدلال ٢٤

[الكلام في التوحيد]

[الاصل الاول في التوحيد]

باب في بيان جملة ابواب التوحيد ٢٦
باب في اثبات المحدثات الدالة على الله تعالى ٢٨
باب في اثبات الاكوان ٣٢

السفر الثاني من المجموع

باب فيما يجب ان نعلم من صفات هذه المعاني لتصير دالة على حدث الجسم ٤٩
فصل (قصد ان نبين ان القديم لا يصح عدمه) ٥٣
فصل (واذا ثبتت المعاني وثبت حدوثها) ٥٥
فصل (واذا صح حدوث المعاني) ٥٧
فصل (ولا بد عند تقدم هذه الجملة من ان يبين ان الحوادث لها اول) ٥٩

[الاصل الثاني في التوحيد] صفحة
باب اثبات المحدث ٦٨
فصل ٦٩
فصل ٧٣
فصل ٧٩
فصل ٨٨
فصل ٩٠

السفر الثالث من المجموع

[الاصل الثالث في التوحيد]
الكلام في الصفات
باب في ذكر جمل يحتاج اليها في ذلك ٩٧
باب في اثبات محدث العالم قادرا ١٠٣
فصل ١٠٥
فصل ١٠٧
فصل ١١٠
فصل ١١١
باب في اثبات محدث العالم عالما ١١٣
فصل ١١٧
فصل ١١٩
باب في اثبات كونه تعالى حيا ١٢١
باب في اثباته تعالى سميعا بصيرا مدركا ١٢٩
باب في اثباته تعالى موجودا ١٣٣
فصل ١٣٨
فصل ١٣٩

السفر الرابع من المجموع

باب في انه تعالى يصح ان يريد ويكره ١٤٧
فصل ١٤٨
فصل ١٤٩
باب في هل يختص تعالى بصفة سواها ١٥٢
فصل ١٥٤
باب في تمييز هذه الصفات واحكامها ١٥٧
باب في ترتيب العلم بهذه الاحوال ١٦٣
باب في استدلال بالشاهد على الغايب ١٦٥
فصل ١٦٧
باب في انه تعالى عالم قادر لا بمعاني بل لذاته ١٧٠
فصل ١٨٤

صفحة

[الاصل الرابع في التوحيد]
بيان ما لا يجوز عليه تعالى ١٩١

السفر الخامس من المجموع

فصل في انه تعالى لا يجوز ان يعلم لنفسه ويعلم محدث ١٩٥
فصل ١٩٧
فصل ٢٠١
فصل ٢٠٢
فصل ٢٠٦
فصل ٢١١
فصل ٢١٤

[الاصل الخامس في التوحيد] ٢١٥
فصل الكلام على النصارى ٢٢٢
فصل ٢٢٤
فصل ٢٢٥

الكلام في العدل
باب في جملة ما يدور عليه ٢٢٧

الكلام في الافعال ٢٢٩
فصل ٢٣٠
فصل في بيان القبايح وطريق معرفتها ٢٣٢
فصل فيما له تقبيح القبايح ٢٣٤

السفر السادس من المجموع

باب فيما له يحسن الحسن ٢٣٩
باب في الندب والتفصل ٢٤١
فصل في الواجب ووجه وجوبه ٢٤٢
باب في ذكر من تتاتى منه هذه الاحكام ومن تتعذر ٢٤٣
باب فيما يصح من الله تعالى وما لا يصح من هذه الافعال واحكامها ٢٤٤
باب في ذكر الدلالة على انه تعالى قادر على ما اذا وقع كان قبيحا ٢٤٦
باب في قدرته على الاجناس ٢٥١
باب في ابطال قولهم في وجوه القبيح والحسن ٢٥٣
باب في الدلالة على انه تعالى لا يفعل القبيح ٢٥٧
باب في بيان ان كل فعله حسن وانه لا يختار سوا ٢٦٢
باب في ترتيب المسايل على هذه الاصول ٢٦٥

الكلام في الارادة

صفحة

باب اثبات المريد والارادة ٢٦٧
باب في الدلالة على انه تعالى مريد ٢٦٩
باب في الدلالة على انه مريد بارادة حادثة ٢٧٤
باب في انه لا يجوز ان يكون تعالى مريدا لنفسه ٢٧٥
باب في انه تعالى لا يجوز ان يكون تعالى مريداً بارادة قديمة . ٢٧٩
باب في انه تعالى لا يجوز ان يكون مريدا لا لنفسه ولا لعلة . . ٢٨٠
باب في انه تعالى مريدا بارادة حادثة ٢٨٢
باب في بيان احكام الارادة ٢٧٥

السفر السابع من المجموع

باب في بيان ما يريده القديم من فعله وفعل غيره ٢٩١
باب في اختلاف الاسما على الارادة وما يجوز فيه تعالى . . . ٢٩٧
باب في كونه تعالى كارها وما يكره وما يتصل بذلك ٣٠٠
باب في بيان ما يصح ان يراد ويحسن ويمتنع ويجب ٣٠٣
باب في كيفية تأثير الارادة في الافعال وما يتصل بذلك . . . ٣٠٥
باب في بيان مقارنتها وتقدمها ٣٠٧
باب فيما ينحل به شبه المخالفين في الارادة ٣١٠

الكلام في القرآن وساير كلام الله تعالى

باب في حقيقة الكلام ٣١٦
باب في حقيقة كون المتكلم متكلما ٣٢٠
باب في ذكر جملة من احكام الكلام واحوالها ٣٢٣
باب في انه تعالى متكلم بمثل هذا الكلام وان ذلك يصح فيه . ٣٢٧
باب على الكلابية وغيرهم ٣٢٩
باب في انه اذا بطل كونه متكلماً لم يزل فكلامه محدث . . . ٣٣٤
باب في اثبات تعالى متكلما واحكام كلامه ٣٣٧
باب الحكاية والمحكيّ ٣٤١
باب في وصف كلام الله بالخلق ٣٤٥

السفر الثامن من المجموع

باب في ذكر شبه القوم وحلها ٣٤٩

الكلام في المخلوق

باب في بيان الدلالة على ان الواحد منا فاعل على الحقيقة . . . ٣٥٦
باب في بيان اختلاف احوال الفاعل منا في فعله ٣٦٤
باب في تمييز ما نقدر عليه مما لا نقدر ٣٦٦
باب في الوجوه التى عليها يفعل ما يقدر عليه ٣٦٧
باب في الوجه الذي يحصل عليه الفعل بالقادر منا ٣٦٩

صفحة
باب في ان الفعل الواحد لا يجوز ان يحدث من جهتين ولا من قادرين ولا بقدرتين ٣٧٢
باب في بيان ما يلزمهم على قولهم بالمخلوق ٣٨٢

السفر التاسع من المجموع

الكلام في التولد

باب في ان المتولد كالمباشر في انه فعل للعبد ٣٩٩
باب في تمييز الاسباب والمسببات من غيرها وتمييز احدهما من الآخر ٤٠٨
باب في بيان احكام المتولد من افعالنا ٤١١
باب في ان ايجاب السبب لما يوجبه لا يختلف بالفاعلين ٤١٥
باب في مخالفة حال التولد من فعلنا للتوليد من فعله تعالى حيث يختلفان وموافقتهما حيث يتفقان ٤١٨
باب في بيان ما يتعلق بالاسما في هذا الباب ٤٢٢
باب في ذكر بعض شبههم ٤٢٣
باب على القايلين ما بالكسب ٤٣٨
باب في القضا والقدر وما يوردون وما يورد عليهم الكلام اولا في معنى اللفظتين. . ٤٤٠
باب ذكر من القدرية ٤٤٢

انجزت المطبعة الكاثوليكية في بيروت
طبع هـذا الكتاب في الحادي عشر
من شهر شباط سنـة ١٩٦٥

٦٥/٢/١١–١–٦٤١٠

7) Quelquefois le tā marbūṭa est écrit comme le tā ṭawīla: متفقت ، منفقة

8) Le hamza qui précède le alif de la fin est parfois supprimé: جزا (جزءًا)

9) Parfois la troisième personne du verbe au passé a un alif explétif : تبدوا

10) Parfois le copiste remplace le ى par un alif ṭawīla: الصدا ، اسنثنا

Les indices des noms propres, des versets du Qur'ān et des termes techniques ne seront donnés qu'à la fin du quatrième volume; mais une table du contenu sera ajoutée à chaque volume.

***

Il nous reste à nous acquitter des dettes très agréables contractées dans la préparation de cette publication. Nos remerciements vont premièrement au Directeur de l' « Orientalische Abteilung der Deutschen Staatsbibliothek », le Dr. Guido Auster, et au Dr. W. Virneisel qui nous ont si généreusement autorisé à publier leur ms. Ensuite au chef de la section des mss. arabes à la Bibliothèque Nationale d'Égypte (Dār al-Kutub), M. Fu'ād Sayyid qui nous a, non seulement généreusement procuré un film du ms. du Caire (ق), mais aussi des photocopies de l'exemplaire du Yémen. Nous remercions aussi le Père Anawati O.P. pour les précieux encouragements qu'ils nous a donnés, et le Père Ary Roest Crollius, pour ses interventions au Caire; notre gratitude va spécialement au Père Maurice Tallon S.J., naguère Directeur de l'Institut de Lettres Orientales de l'Université Saint-Joseph de Beyrouth, qui a bien voulu accepter l'édition de cet ouvrage dans la Collection des « Recherches » publiées par cet Institut, et à l'Imprimerie Catholique, pour tous les soins apportés à cette publication. Mais avant tout, nous remercions le Père Ignace Abdo Khalifé S.J., Professeur de Théologie à l'Université Saint-Joseph de Beyrouth et Directeur de la Revue « al-Machriq », dont l'aide continuelle et les avis ont été tout à fait indispensables pour dénouer les mille et une incertitudes du texte, et qui n'a jamais cessé de nous aider et par sa connaissance si vaste de l'arabe et par sa connaissance des manuscrits.

31 Juillet, S. Ignace, 1962. J. J. Houben

Du ms. du Yémen, indiqué ici par ي, nous ne possédons pour le moment que la première partie, dans laquelle nous n'avons pas trouvé de date ni le nom du copiste. Il porte sur la première page cette indication intéressante:

هذا من كتب الوقف منقولا من ظفار بامر مولانا امير المؤمنين المتوكل على الله حفظه الله واحيا به معالم الدين وامر بوضعه في المكتبة العامة الجامعة لكتب الوقف التي امر بعمارتها بازاء الصومعة الشرقية بالجامع الكبير المقدس بمحروس مدينة صنعا وحرر بتأريخه شهر ربيع الاول سنة ١٣٤٨.

L'écriture est en naskhī ancien, les points diacritiques manquent d'ordinaire et l'écriture est hâtive, très irrégulière et pas soignée, mais le texte est plus correct que celui du Caire. La première partie, les 9 premiers asfār, comptent 163 double-pages de 24-26 lignes avec 20 à 22 mots par ligne.

Le ms. de Rome, indiqué ici par ر et daté du 3 Rabīʿ II 691 H./1291 est en naskhî ancien et manquant de points diacritiques à peu près complèment. Le texte est souvent effacé et devenu illisible. Il contient le premier volume jusqu'au « kalām fi'l-tawallud » (ici jusqu'à la page 395) et comporte en tout 169 double-pages de 25-26 lignes par page et de 18 à 20 mots par ligne.

***

Pour l'édition de ce texte, nous avons voulu nous arrêter à son caractère ancien, en reproduisant la forme ancienne de son écriture. C'est pourquoi nous faisons ici les observations suivantes sur le ms. que nous avons pris pour base, le ت :

1) Le hamza final est souvent supprimé: دعا ، الما ، المر.

2) Le hamza au milieu du mot est remplacé par un يا : القايل ، السائل لين (لئن) ، القائدة ، الدايم ، الملايكة ، حايط ...

3) Le texte ajoute quelquefois un alif entre le déterminé et le déterminatif: اولوا العلم

4) La transcription de certains mots est encore influencée par le syriaque, le و remplaçant le alif: صلوة ، حيوة

5) Le alif tawīla dans les verbes est interchangeable à la fin des mots: يبنا ، يبنى

6) Le alif tawīla de la fin est remplacé par un ى : هذي ، كذى

« fi'l-ʿaqā'id », que nous n'avons pas trouvé ailleurs. Mais cette addition veut indiquer qu'il s'agit d'une vraie dogmatique.

L'ouvrage est divisé en parties qui, d'ordinaire, ne sont indiquées que par الثاني ، الاول etc. من المجموع, mais que le ms. du Caire spécifie (exceptés les cc. 2, 3, 4) comme: السفر الاول ، السفر الخامس: indication que nous avons retenue. Ce qui est remarquable, c'est que cette division en sections est quasi-indépendante du sujet traité, de sorte qu'elle se trouve même au milieu d'un traité qui se poursuit dans la section suivante.

Les grands sujets traités dans ce volume sont: le kalām fi'l-tauḥīd, le kalām fi'l-ṣifāt, al-kalām fi'l-ʿadl, fi'l-afʿāl, fi'l-irādat, fi'l-Qur'ān, fi'l-makhlûq, fi'l-tawallud.

Les différentes sections et chapitres sont ensuite subdivisés en « bāb » et ceux-ci quelquefois en « faṣl ». Et ce qui est indiqué comme constituant le premier volume الجزء الاول par le ms. de Tübingue comporte les 9 premiers « asfār ».

Voici maintenant une description des quatre mss. trouvés:

Celui du Caire (Taimur Paša, maintenant dans le « Dār al-Kutub ») ici indiqué par ق et le plus ancien (de celui du Yémen nous n'avons pas pu constater la date du copiste), est daté du 18 ramaḍān 683 H., et est de la main du copiste ʿAlī b. ʿAbd Allāh b. Uṭba al-Najrānī. L'écriture est en naskhī ancien, la plupart du temps sans points diacritiques. Cette copie est la moins correcte de toutes. Le copiste y interprète parfois de son propre gré. Le ms. comporte 263 pages avec 27 lignes par page et avec 18-20 mots par ligne.

Le ms. de Tübingue, ici indiqué par ت , est daté du 13 Jumāda II 691 H. de la main du copiste Muḥammad ʿAlī b. Yūsuf al-Baṭlamī, en naskhī ancien, quelques fois trop riche en points, et d'autres fois manquant de points dans les mots les plus essentiels; d'autre part assez soigné, mais ici et là effacé et illisible. Les premières pages (ici page 1-10) lui manquent. Il comporte 220 double-pages de 21 lignes par page, et 18 à 19 mots par ligne. Le numérotage à la fin est confus. Entre 215ظ et 216و s'interposent les pages suivantes, ainsi que 215و et 216ظ ne se trouvent que tout à fait à l'avant-dernière page, sur 219و et 220ظ.

Si on considère l'index des chapitres de ce premier volume et si on le compare à l'index du grand « Mughnī », publié dans MIDEO 4 (1957), on serait tenté de croire que beaucoup de ce qui se trouve dans le « Majmū' » est une copie ou un raccourci du « Mughnī ». Rien n'est moins vrai. Nous avons eu l'occasion d'étudier les deux volumes du « Mughnī » publiés jusqu'ici, et cela nous a appris que quoique les mêmes sujets aient été traités, et quoique l'opinion de l'auteur fût la même, la manière de traiter, peut-être pas toujours aussi formelle, classique et soutenue, et certainement pas aussi complète que dans le « Mughnī », se montre d'une grande liberté et indépendance. Plutôt que de se répéter, les deux textes se complètent mutuellement, étant donné encore que dans le « Majmū' » tout est considéré sous l'aspect du taklīf. Même si dans le reste des deux ouvrages, que nous ne pouvons pas encore comparer, il y avait des répétitions, ce qui nous semble extrêmement invraisemblable, il nous a semblé juste de prendre ce risque d'autant plus que toute œuvre mu'tazilite, et toute autre œuvre d'un esprit aussi mûr et réfléchi que celui d'Abd al-Jabbār, ne peut que nous être utile et rendre de grands services.

L'édition des ouvrages mu'tazilites authentiques est d'autant plus indiquée qu'on cherche partout dans l'Islām les principes d'un humanisme — tellement nécessaire — qui frayeraient la voie à une orientation nouvelle partant des données islamiques elles-mêmes. Pour montrer par un exemple combien les doctrines mu'tazilites peuvent être salutaires, citons ce qui se trouve dans cette première partie — à côté d'autres passages non moins lucides — à la page 393/394 concernant les incroyants :

« والزمناهم ان يجب الصبر على الكفر وغيره ويقبح الجزع عليه كما ثبت مثله في الامراض والمصايب لانهما جميعا من خلقه تعالى للضرر به من دون ان يكون لواحد منهما عاقبة تقع بل فعله لان الملك ملكه او يكون الغرض في احدهما امكـــان الاستدلال به عليه فهذا قايم في الاخر . ويلزمهم ان يكون الكافر من حيث لايقدر معذورا لان العذر في ان لا يقدر المر على فعل من الافعال ابين من العذر من ان لا يعلم . »

Le titre lui-même est sujet à changement: « Kitāb al-majmū' fi'l-muḥīṭ bi'l-taklīf » est le titre généralement employé, quelquefois sans le « bi'l-taklīf »; de l'autre coté le « Dār al-Kutub » du Caire a ajouté

« Mughnī », publiés jusqu'ici, le « Khalq al-Qur'ān » et le « I'jāz al-Qur'ān », montrent clairement leur caractère scientifique et leurs richesses théologiques.

A côté du « Mughnī », on a trouvé la copie d'un autre ouvrage théologique d'Abd al-Jabbār, le « Majmūʿ fī'l-muḥīṭ bi'l-taklīf » en quatre volumes, dont jusqu'ici, ne nous était connu que le premier volume *a*) dans un manuscrit de la «Orientalische Abteilung der Deutschen Staatsbibliothek » (Glaser 52, Ahlwardt Katalog 5149), faisant partie de la collection Ed. Glaser, que celui-ci emporta du Yémen dans un de ses voyages scientifiques en 1882-1884 et 1885-1886, et qui se trouve pour le moment dans « Das Depot der ehemaligen Preussischen Staatsbibliothek in der Universitätsbibliothek Tübingen », *b*) dans un manuscrit signalé autrefois par Ritter (der Islam XVIII, p. 42), dans Taimur Paša, maintenant dans le Dār al-Kutub du Caire et *c*) dans un manuscrit de la Fondation « Caetani » dans la bibliothèque de l'Académie de Lincei, légué par le feu Professeur Ettore Rossi, n° 20.

C'est de cet ouvrage que nous publions ici la première partie.

Que le « Majmūʿ » consistât en quatre volumes, cela ne nous était connu que par la découverte Yéménite. Car le premier volume dans le manuscrit de Tübingue ne nous indique pas le nombre de volumes et a seulement cet « explicit » : تم الكتاب وهو الجز الاول من كتاب المحيط, un « explicit » qui, d'ailleurs, manque dans les copies du Caire et du Yémen et de Rome.

Comme le « Mughnī », le « Kitāb al-Muḥīṭ » est un ouvrage dicté (amālī), et celui qui l'a rédigé est Ibn Mutawaih, selon l'indication qui se trouve dans les quatre manuscrits : وهو من جمع الشيخ ابي محمد الحسن بن احمد بن متويه mort en 469 H/1076, 50 ans seulement après le grand Maître lui-même.

Le plaisir que nous a donné l'étude de ce texte se communiquera, nous l'espérons, aux lecteurs. Ici, ce n'est pas une continuelle polémique avec des ennemis qu'on veut abattre, mais une dispute amicale avec des amis d'une même école, des congénitaux du même esprit, et les hommes les plus renommés du muʿtazilisme. Quoique nous n'ayons pas encore retrouvé les œuvres des grands docteurs muʿtazilites de la première heure, leurs noms et leurs opinions se retrouvent quand même ici : al-Naẓẓām, abū Hāshim et son père Abū ʿAlī (al-Jubbā'ī), Abū Isḥāq et d'autres.

système et les arguments théologiques des mu'tazilites. C'est avec la découverte inopinée et tellement révolutionnaire des livres mu'tazilites retrouvés au Yémen par l'expédition scientifique de l'Institut des Manuscrits de la Ligue Arabe qu'un nouvel avenir pour l'étude du Kalām s'est annoncé. Les deux centres les plus riches en sources mu'tazilites, la Bibliothèque Ambrosienne de Milan qui, en 1940, a pu acquérir 1610 mss. provenant du Yémen, et la grande collection récemment découverte par la Mission de la Ligue Arabe, sont en train d'être examinés et étudiés. La Mission envoyée au Yémen, sous la direction de M. Khalīl Nāmī avec l'aide de M. Fu'ād Sayyid, chef de la section des mss. arabes de la Bibliothèque Nationale d'Égypte (Dār al-Kutub), a pu prendre connaissance de plusieurs bibliothèques publiques et privées, contenant des milliers de mss. et en microfilmer un certain nombre. La moisson non encore complètement inventoriée, prouve déjà l'existence d'une richesse inespérée, surtout des œuvres mu'tazilites, et dès lors de ces œuvres qui ont à nous livrer le secret qui nous permettra la connaissance du Kalām selon ses vraies valeurs (1). Ce ne sont pas les plus anciens auteurs mu'tazilites comme al-Naẓẓām et abu'l-Hudhail dont les œuvres sont retrouvées, mais plutôt des auteurs de la période mu'tazilite postérieure, et dès lors la plus mûre, qui nous sont ainsi parvenus, et parmi eux, c'est, avant tout, le grand Qāḍī 'Abd al-Jabbār, mort en 1025/415 H., qui, par la révélation de quelques-uns de ses livres, nous ouvrira largement de nouveaux horizons jusqu'ici cachés.

Parmi ces découvertes, la plus grande est celle du « Mughnī », la grande Encyclopédie mu'tazilite d'Abd al-Jabbār en seize volumes. On en peut trouver une description dans les « Mélanges de l'Institut Dominicain d'études orientales du Caire », nº 4 (1957), pp. 281-316, et nº 5 (1958), pp. 417-424. Découverte qui ouvrira un champ de travail tout à fait nouveau et riche d'études approfondies. Les deux volumes du

(1) Sur la Mission au Yémen, cf. K. I. Nāmī: «al-ba' that al-Miṣriyyat li-taṣwir al-Makhṭūṭāt al-'Arabiyyat fi bilād al-Yemen», le Caire 1952, et F. Sayyid: Makhṭūṭāt al-Yemen", dans la « Revue de l'Institut des Manuscrits arabes » I (1955), pp. 194-215, qui mettent en valeur les plus intéressants mss. mu'tazilites au Yémen.

première. C’est ce caractère de réaction constante qui a ôté à l’Ash‘arisme cette tranquille possession de soi-même qu’il aurait dû posséder comme école de l’équilibre.

Un second facteur a découragé et fatigué les spécialistes du Kalām, mais il justifie davantage notre admiration pour ces auteurs, comme Gardet, Anawati, Goldziher, Tritton, Montgomery Watt, Arnaldez, Horten, Albert Nader et d’autres, qui ont néanmoins essayé de remplir une tâche ingrate. Cet autre facteur, c’est le fait qu’on ne nous avait laissé aucun moyen de juger de la vraie position des premiers adversaires selon leurs propres mérites. Des Ḥanbalites, nous sommes beaucoup mieux informés par les œuvres excellentes de M. Laoust. Mais les Mu‘tazilites? Nous ne les connaissions que par les réactions des docteurs de l’orthodoxie qui essayaient de les réfuter. Le sentiment d’insuffisance et de mécontentement provenait du fait que nous ne possédions aucun traité systématique du mu‘tazilisme authentique, et que nous devions nous contenter exclusivement des références vraiment innombrables, et, qui plus est, pour autant que nous pouvons le constater, fidèles, recopiées par les adversaires dans les œuvres sans nombre, à en croire les divers « indices », des auteurs mu‘tazilites. Les livres qui énumèrent les opinions des mu‘tazilites, assez admirables en eux-mêmes, surtout pour le fait qu’ils ont pour la plupart été écrits par leurs adversaires, comme les « Maqālāt al-islāmiyyīn » d’al-Ash‘arī, le « Farq baina al-Firaq » d’al-Baghdādī, le « Kitāb al-Milal » d’Ibn Ḥazm, restaient incapables de nous donner cette satisfaction sans laquelle l’étude du Kalām ne peut pas continuer à susciter notre intérêt. On avait besoin de voir et d’entendre l’adversaire, non seulement par des citations enlevées à leur contexte et dépourvues de leur vie propre, mais revêtues et douées de leur propre vie.

A cette situation décourageante une issue, annoncée il y a déjà quelques années, se réalise maintenant. Nous avons bien connu pendant assez longtemps le « Kitāb al-Intiṣār » d’al-Khayyāṭ, récemment réédité avec une traduction française par Albert Nader dans les « Recherches de l’Institut de Lettres Orientales de Beyrouth », tome VI, 1957; ce traité, très important comme livre de réfutation, ne nous donne pas le

AVANT-PROPOS

Dans le malaise qui a tourmenté les spécialistes du Kalām musulman, qui les a retenus d'approfondir les questions soulevées, un problème domine tous les autres, à savoir le manque de lumière et de clarté de cette dogmatique. Avec le matériel à notre disposition, il était souvent impossible de se faire une idée claire de ce que le Kalām représente vraiment en profondeur. Tout restait vague, confus, aussitôt qu'on voulait ne pas se contenter des doctrines générales sur l'unité de Dieu, sur la prédestination, etc., mais chercher les arguments qui pourraient donner de la vie à cette dogmatique officielle de l'Ash'arisme et de ses successeurs. Pour montrer ce que nous voulons dire, prenons comme exemple la doctrine d'al-Ash'arī sur la volonté de Dieu ou sur la vision de Dieu dans son « Ibāna ». Cette exposition reste tout à fait insuffisante, extrêmement confuse, sitôt qu'on en veut approfondir les arguments, même en sachant quelle est la doctrine officielle sur ces points. Ce que nous venons de dire sur al-Ash'arī, on peut l'appliquer à la majorité des auteurs, certainement à ceux des premiers siècles de l'Ash'arisme; le manque de clarté ne cédera le pas qu'avec l'avènement d'un Juwaīnī, al-Ghazālī, Ijī, Taftazānī et d'autres, de ceux qui, en toute tranquillité, ont pu incorporer dans leur système les données mu'tazilites en tant que compatibles avec la doctrine officielle, et qui, à la différence de leurs prédécesseurs, ont essayé de faire de la théologie et non plus uniquement de la polémique contre leurs adversaires les mu'tazilites et les Ḥanbalites. C'est cet esprit de polémique constante qui fait de l'Ash'arisme, avant tout, une réaction tellement vive et constante qu'elle n'a pas pu trouver sa propre âme de théologie. C'est une théologie qui n'est devenue soi-même qu'après plusieurs siècles, lorsque le danger mu'tazilite était écarté et que l'autre extrême du Ḥanbalisme ne possédait plus sa force

RECHERCHES
PUBLIÉES SOUS LA DIRECTION DE
L'INSTITUT DE LETTRES ORIENTALES DE BEYROUTH

Tome XXV

QĀḌĪ 'L-QUḌĀT
ABU'L-ḤASSAN 'ABD AL-JABBĀR
† 415 A.H./1024 A.D.

KITĀB AL-MAJMŪ' FI'L-MUḤĪṬ BI'L-TAKLĪF

ÉDITÉ PAR
J. J. HOUBEN S.J.

TOME I

IMPRIMERIE CATHOLIQUE
BEYROUTH